Johannes Beumer SJ.

Die Suffizienz der Hl. Schrift nach dem Glaubensverständnis der lutherischen Hochorthodoxie

Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben keine eigene Theorie der biblischen Inspiration und Irrtumslosigkeit entwickelt, sondern im großen und ganzen das beibehalten, was sie darüber in der alten Kirche vorfanden, ohne es einer besonderen Reflexion zu unterwerfen. Als etwas Neues sollte sich lediglich das reformatorische Schriftprinzip erweisen, mindestens nach dessen absoluter und ausschließlicher Formulierung, und damit auch die Überzeugung von der gleichfalls absoluten Suffizienz der einzigen Glaubensquelle, der Heiligen Schrift. Jedoch kam es im Anfang weder für die Inspiration noch für das Schriftprinzip zu einer einigermaßen systematischen Darstellung und eingehenderen Begründung, vor allem nicht bei Martin Luther. Erst die zweite Generation hat das alles in reichem Maße nachgeholt, und unter dieser Rücksicht fällt der protestantischen Theologie im norddeutschen Raum, der lutherischen „Hochorthodoxie", die auch die protestantische „Scholastik" genannt wird, eine geradezu überragende Bedeutung zu, weswegen sie heute wieder, selbst innerhalb der katholischen Theologie, lebhaftere Beachtung und Würdigung beanspruchen kann.

Allerdings handelt es sich bei der lutherischen Hochorthodoxie keineswegs um eine theologische Richtung, die streng einheitlich zu fassen wäre. Sie erstreckt sich ja über einen ziemlich großen Zeitabschnitt, der beinahe zwei Jahrhunderte einbegreift, von Melanchthon (Loci Communes 1559) bis Buddeus (Institutiones theologiae dogmaticae 1724), also vom ersten Beginn der Systematik bei den Protestanten bis hinein in die „Neologie" (oder Aufklärung), und hat gar manche Namen aufzuweisen, die noch Geltung besitzen, obschon der größere Teil von ihnen jetzt schon vergessen zu sein scheint. Der chronologischen Reihenfolge nach gehören zu der Gesamtheit, wenn die Vertreter mit weniger bedeutsamen und einflußreichen Namen außer Betracht bleiben: Philipp Melanchthon, Johannes Wigand, Jacob Heerbrand, Martin Chemnitz, Matthias Hafenreffer, Johannes Gerhard, Leonhard Hutter, Abraham Calov, Johannes Friedrich König, Johannes Musäus, Johannes Andreas Quenstedt, Johannes Wilhelm Baier, Martin David Hollaz und Johannes Franciscus Buddeus. Aber nicht allein der Zeitabstand muß berücksichtigt werden, auch die sachlichen oder ideellen Unterschiede sind oft recht tiefgreifend, wie vor kurzem Carl Heinz Ratschow in seiner „Lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung" in zusammenhängender und überzeugender Darstellung nachgewiesen hat[1]. An äußerlichen Kennzeichen ist sicher gemeinsam der ausschließliche Gebrauch der lateinischen Sprache, ebenso die „scholastische" Form mit ihren Begriffen, Distinktionen und

[1] I (Gütersloh 1964).

Argumenten, wobei jedoch die Abhängigkeit von katholischen Vorbildern (zumal die von Suárez) nicht überschätzt werden darf[2]. In der immer verbleibenden prinzipiellen Einwirkung durch Luther werden schon Differenzen deutlich, besonders wenn das Wechselverhältnis von Gotteswort und dessen biblischer Niederschrift zur Untersuchung und Bestimmung gelangen soll. Der Begriff des Gotteswortes beinhaltete nämlich „für Luther das verkündigte Wort, womit gegenüber der Schrift einerseits das ursprüngliche Gotteswort als Lautwerden des Evangeliums, andererseits aber auch das heute gepredigte Gotteswort gemeint war. In der Mitte steht die Schrift als verbum externum. Die Auseinandersetzung mit den Schwärmern betont ihre Bedeutung. Für Melanchthon rücken scriptura und verbum je länger desto mehr auseinander ... Die Folge ist, daß Melanchthon und seine Schüler das verbum dei aus dem dogmatischen Ansatz verschwinden lassen. Die strengen Lutheraner führen es aber ein“[3]. Indes wird durch derartige Feinheiten oder auch, wenn man will, Gegensätze die Lehre von der Suffizienz der Schrift kaum angerührt, und deswegen sollte der Versuch praktisch möglich sein, einmal die durchweg übereinstimmenden Züge dieser Lehre gedrängt wiederzugeben[4].

Die Suffizienz der Schrift bildet in der lutherischen Hochorthodoxie meistens einen Teilgegenstand des Kapitels von den Eigenschaften (affectiones) des in der Bibel niedergelegten Gotteswortes. Aber auch bei sonstigen Gelegenheiten bringt die Behandlung der einschlägigen Fragen des öfteren ungezwungen die Rede auf die Auswirkungen und die Ausdehnung der Inspiration und damit auf die Suffizienz der Schrift. Die Bemerkungen sind insgesamt so zahlreich, daß sie hier nur in einigen, möglichst charakteristischen Beispielen geboten werden können[5].

1. *Die These*

Die Eigenschaften der Heiligen Schrift werden von den lutherischen Theologen nicht ganz einheitlich aufgezählt[6], indes behauptet die der „Vollkommenheit oder

---

[2] „Die Aufnahme der Metaphysikstudien für die Theologie geschah, bevor Suarez bekannt wurde ... Immerhin, von Suarez haben die Metaphysiker des 17. Jahrhunderts viel gelernt, und die Auseinandersetzung mit der jesuitischen Position war nur mit Hilfe von Metaphysik zu führen. Allerdings muß man beachten, daß die tatsächliche Kritik an der römisch-katholischen Position sich nicht ausdrücklich metaphysisch begründet zu vollziehen brauchte“ (Ratschow, a.a.O., 15 f.).

[3] Ebenda 81.

[4] Bei besonders auffallenden Äußerungen ist natürlich nur der Autor verantwortlich zu machen, der mit Namen zitiert ist. Im Zweifelsfalle wird eigens auf die singuläre Äußerung hingewiesen.

[5] Die Zitate erfolgen sämtlich in deutscher Übersetzung, und nur bei außerordentlicher Bedeutung des Inhalts wird der Originaltext in der Anmerkung beigefügt. Wegen der unterschiedlichen Ausgaben oder Auflagen sind die Texte nach der bei dem betreffenden Autor vorhandenen Einteilung angegeben, nur im Notfall mit Seitenzahlen. Abkürzungen: a = articulus, c = caput, d = disputatio, di = distinctio, l = liber, lo = locus, p = pars, pro = prolegomena oder prooemium, pr = propositio, q = quaestio, s = sectio, th = thesis, tr = tractatus.

[6] So hat König z. B.: Auctoritas, infallibilis veritas, perpetua confirmitas, revelationis perfectio, perspicuitas, infallibilis semetipsam ex semetipsa interpretandi facultas, facultas normativa, potestas

Suffizienz" jeweils ihren gesicherten Platz[7]. Die innere Verbindung mit der grundlegenden Eigenschaft der biblischen Autorität ist häufig hervorgehoben, so wenn Hafenreffer die Erklärung abgibt: „Weil die Vollkommenheit der Schriften so groß ist, daß alles, was für den Glauben und das christliche Leben zu wissen notwendig ist, aus ihnen ohne Fehler und in Fülle hergeleitet werden kann, deshalb sind allein die heiligen kanonischen Schriften Erkenntnismittel, Maßstab und Richtschnur, wonach allgemein die Glaubenssätze überprüft und beurteilt werden müssen"[8]. Buddeus nennt „Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Suffizienz" als die Eigenschaften, die den göttlichen Ursprung der Schrift aufdecken, und fügt hinzu: „Aus der Autorität der Heiligen Schrift und aus den übrigen vorher erwähnten Eigenschaften folgt, daß die Heilige Schrift das echte Erkenntnisprinzip für die Theologie und zugleich die einzige Regel und Norm für unseren Glauben und unser Leben ist"[9]. Apodiktische Formulierungen sind nicht selten, so bei Quenstedt: „Die heilige kanonische Schrift ist ursprünglich unfehlbar und von jeglichem Irrtum frei, oder, was dasselbe besagt, in der heiligen kanonischen Schrift gibt es keine Lüge, keine Falschheit, nicht der geringste Irrtum der Sache nach oder in Worten, sondern alles und jedes einzelne ist überaus wahr, was auch immer in ihr mitgeteilt wird, gehöre es nun zur Glaubens- und Sittenlehre oder zu Geschichte, Chronologie, Geographie und Namenkunde, es gibt da kein Nichtwissen oder Vergessen, und kein Versagen des Gedächtnisses kann oder darf den Gehilfen des Heiligen Geistes bei der Aufzeichnung der Heiligen Schriften zugesprochen werden"[10]. Andrerseits weiß Quenstedt auch darum, daß die Vollkommenheit der Heiligen Schrift keine absolute ist, sondern eingeschränkt auf das, „was ein Christenmensch zu einem heiligen und frommen Leben in dieser Welt wissen muß"[11].

Wie es nicht anders erwartet werden kann, spielt bei der Aufstellung der Schriftsuffizienz durch die Lutheraner die Polemik gegen das katholische Traditionsprinzip eine maßgebende Rolle. Hutter faßt z. B. die „propositio Jesuvvitica" in folgenden Worten zusammen: „Das, was unter dem Namen und der Vorgabe von Überlieferung beigebracht wird, kann zwar nicht aus den Schriften bewiesen werden, besitzt aber die gleiche Autorität und ist mit demselben Glauben anzunehmen wie das, was in den Schriften klar bezeugt wird. Denn nach so vielen Konzilien soll man nicht länger über die Traditionen disputieren, sondern einfach ohne jeden Beweis glauben,

---

judiciaria, efficacia divina. Dazu kommen noch als secundariae scripturae affectiones: Necessitas, integritas, fontium puritas, catholica communicabilitas (Theologia positiva acroamatica, Rostock 1664, § 108—117). Andere Theologen begnügen sich mit weniger affectiones.

[7] Die Ausdrücke sind verschieden: Oft steht „Vollkommenheit" (perfectio) allein, manchmal wird „Suffizienz" hinzugefügt (perfectio seu sufficientia), seltener wird dieses Wort für sich ohne Zusatz gebraucht, z. B. bei Buddeus.

[8] Loci theologici, Tübingen 1600, l I, lo IV, p 5, III.

[9] Institutiones theologiae dogmaticae, Leipzig 1724, l I, c 2, § 33.

[10] Theologia didactico-polemica, Wittenberg 1685, p I, c 4, s 2, q 5.

[11] Ibd. q 10.

daß sie wirklich apostolisch sind, obschon sie deutlich mit der Schrift streiten"[12]. Quenstedt sieht als Exponent der katholischen Lehre den „Römischen Katechismus" an, der vom Trienter Konzil herausgegeben sei[13], bemüht sich aber auch, die Verschiedenheit des Standpunktes zu klären: „Darin besteht der Gegensatz der Auffassungen, daß die Orthodoxen (Lutheraner) behaupten, das Wort Gottes existiere heute allein in der heiligen und kanonischen Schrift und sei deswegen nicht außerhalb von ihr zu suchen. Dagegen meinen die Freigeister (Libertini), die Schwärmer (Enthusiastae) und die Römischen (Pontificii), es gebe ein ungeschriebenes Wort Gottes getrennt von der Schrift, das zugleich mit der Schrift erforderlich sei, um die christliche Theologie zu normieren und den Menschen in den Glaubensangelegenheiten hinreichend zu unterweisen. Damit nun unsere These sich direkt wider die Gegner richte, behaupten wir: Die Heilige Schrift oder, was dasselbe ist, das geschriebene Wort Gottes ist das vollkommene und ausgiebige Prinzip, nach dem das Urteil über die Sätze des Glaubens gefällt werden muß"[14]. Nach Gerhard steht das fest und ist, wie er sagt, „die einmütige und beständige Lehre unserer Kirchen"[15].

Freilich tritt im Verlauf der Zeit die polemische Einstellung mehr und mehr zurück. C. H. Ratschow beschreibt den Wandel, der zuerst bei Musäus (Introductio in theologiam 1679) offenkundig wird: „Er hat von den affectiones einerseits die auctoritas, andererseits die efficacia als die beiden Wirkungsweisen der Heiligen Schrift beibehalten. Unter der auctoritas führt er drei affectiones an . . . Diese so gekennzeichneten affectiones stehen unter der Kapitelüberschrift De signis et motivis credibilitatis internis (!), was bei Musäus sich auf die Innerlichkeit des denkenden Subjektes bezieht. Diese drei affectiones sind: veritas, sanctitas, sufficientia. Man merkt es diesem Aufriß an, wie Musäus nicht mehr durch die Problemstellung der Kontroversen zum römischen Traditionsprinzip fixiert ist, sondern wie er durch die philosophischen Probleme seiner Zeit bestimmt wird . . . Das Schwergewicht liegt auf der Erörterung der veritas als affectio auctoritatis qua signum credibilitatis scripturae"[16]. Hier dürfte ein Einfluß zutage treten, der letztlich von Descartes ausgegangen ist, obschon auch andere Faktoren äußerlicher Art daran beteiligt sein können.

---

[12] Loci communes theologici, Wittenberg 1619, pro q 7, pr 2.

[13] „Der Römische Katechismus, der auf Anordnung des Trienter Konzils herausgegeben wurde, hat in der Vorrede zu der 12. Frage: Woher nehmen die Hirten das Wort Gottes? Die Antwort lautet: Der Grund für jede Lehre, die den Gläubigen mitzuteilen ist, befindet sich in dem Worte Gottes. Aber dann kommt der Zusatz: „Das sich auf die Schriften und die Überlieferung verteilt" (Theologia didactico-polemica, Wittenberg 1685, p I, c 4, s 2, q 10, ecthesis 1).

[14] Ut itaque thesis nostra adversariis directe sit opposita dicimus: sacram scripturam sive quod idem est verbum dei scriptum esse perfectum sufficiens principium, ex quo de dogmatibus fidei sit iudicandum (ibd.).

[15] Loci theologici, Frankfurt und Hamburg ²1657, lo I, c 22, § 453.

[16] A.a.O., 119.

2. *Die Begründung der These*

Weil die Inspiration der Schrift und damit auch deren Autorität und Suffizienz nach der allgemeinen Überzeugung der Protestanten, vor allem der Lutheraner, zu den Voraussetzungen der Theologie gehört, ist mit einem eigentlichen Beweis nicht zu rechnen. So erklärt König eindeutig: „Das Erkenntnisprinzip, aus dem alles in der Theologie zunächst abgeleitet und worauf alles letztlich zurückgeführt wird, ist nach unserer Behauptung der folgende Satz: Was immer die Heilige Schrift lehrt, das ist von Gott inspiriert und darum unfehlbar wahr. Insofern nun wegen dieses Satzes die Heilige Schrift Erkenntnisprinzip ist, gehört sie zu den Voraussetzungen der Theologie“ [17]. Nach den Angaben bei Musäus ist es dem Verstand „nicht erlaubt, zu einem vorgängigen Erkenntnisprinzip fortzuschreiten“ [18]. Gerhard führt dazu weiter aus: „Wenn absolut nach der Autorität der Schrift gefragt wird, so kann und darf die Antwort nicht anders lauten, als daß eine Wirkung in Wert und Vollkommenheit allein von dem Wert der Ursache abhängig ist . . . Unsere Ansicht geht dahin, daß nach den Angesprochenen, für die der göttlichen Schrift Autorität zukommt oder zukommen soll, zu unterscheiden ist zwischen denen, die in der Kirche sind, und denen, die sich draußen befinden. Wer in der Kirche ist, anerkennt von selbst (sponte) die göttliche Autorität der Schrift und hält sie für in sich glaubhaft und glaubwürdig. Denn wie könnten die Kinder der Kirche an der Wahrheit der Grundlage zweifeln, auf die sich die Kirche stützt?“ [19]. Die Außenstehenden bekommen innere und äußere Kennzeichen, einerseits das Zeugnis des Heiligen Geistes und andererseits u. a. die Bezeugung durch die Kirche [20]. Heerbrand behauptet apodiktisch: „Die Heilige Schrift ist das allgemeine und unverbrüchliche Prinzip, Anfang und Fundament der gesamten Theologie, woran niemand zweifelt, der die christliche Religion bekennt“ [21]. Das erste Prinzip kann also nicht bewiesen, sondern nur aufgezeigt werden, wie es auch die lutherischen Theologen tun.

Hafenreffer benutzt dazu die Vollkommenheit Gottes und seiner Werke, die Eigenart der Schriften, die für die christliche Unterweisung vollkommen ausreichten, ihren in sich vollkommenen religiösen Inhalt, die darin mitgeteilten Gottesgebote, die keinen Zusatz und keine Minderung zuließen und sich obendrein in allen Fragen des Glaubens und der Frömmigkeit auf die Schrift beriefen, und endlich das beständige Beispiel Christi und seiner Apostel [22]. Der letzte Gedanke wird von Heerbrand noch weiter ausgeführt: „Womit sind die Religionskontroversen zu entscheiden? Aus derselben Heiligen Schrift. Wenn nämlich Christus mit den Pharisäern über die Artikel

---

17 Theologia positiva acroamatica, Rostock 1664, c II, § 79.
18 Introductio in theologiam, Jena 1679, p II, c 1, th 1, 2.
19 Loci theologici, lo I, c 3, § 34.
20 „Unter den äußeren Zeugnissen ragt die Beglaubigung durch die Kirche hervor“ (ibd. § 36).
21 Compendium theologiae, Leipzig ²1587, De sacrosancta scriptura, S. 1.
22 Loci theologici, Tübingen 1600, l I, lo IV, p 3, 1—6.

des Glaubens verhandelt, überführt er sie immer in seiner Antwort, daß er sagt: Habt ihr nicht gelesen? So steht geschrieben. Wie heißt es in der Schrift des Gesetzes? Wie liest du da?"[23]. Vorher hat Heerbrand schon die bekannten Verse aus dem zweiten Timotheusbrief (3,15—16) beigebracht und daraus argumentiert: „Ist die Heilige Schrift vollkommen und zum Heile ausreichend? Der Apostel Paulus erklärt, daß die heiligen Schriften zum Heile durch den Glauben, der da ist in Christus Jesus, unterweisen. Und derselbe Apostel sagt an der gleichen Stelle: Jede göttlich inspirierte Schrift macht den Menschen Gottes vollkommen und zu jeglichem guten Werk ausgerüstet. Wenn sie aber den Menschen Gottes vollkommen machen, dann müssen sie folgerichtig selber vollkommen sein"[24]. Chemnitz will sogar ausdrücklich darlegen, daß in diesem Text auch die Schrift des Neuen Testamentes gemeint ist: „Wenn jemand kühn behauptet, die neutestamentlichen Schriften, die zu jener Zeit noch nicht vorhanden waren, seien in dem Pauluswort nicht miteinbegriffen, dann ist die Folgerung, daß sie nicht von Gott inspiriert und nicht nützlich zur Belehrung seien, was doch niemand sagen wird . . . Zu jener Zeit, da Paulus dies schrieb, lagen schon fast alle kanonischen Schriften des Neuen Testamentes vor, mit Ausnahme der johanneischen Schriften. Paulus schließt demnach auch die ein, die zu seiner Zeit bereits vorhanden waren, und spricht allgemein: Jede göttlich inspirierte Schrift usw. Das ist daher die wahre Kanonisation der neutestamentlichen Schriften"[25]. Die gegebene Interpretation der Paulusstelle wird dann noch einmal kurz dahin zusammengefaßt: „Wenn der Mensch Gottes, das ist der Diener des Evangeliums, die von Gott inspirierte Schrift zur Belehrung, Überführung, Zurechtweisung und zum Unterrichten benutzt, dann ist er für seinen Dienst gerüstet, das ist heil, vollständig, ausreichend und vollkommen für jegliches gute Werk, das in seiner Dienstleistung verlangt wird, und ausgerüstet, genügend und hinreichend bestellt, bereitet und vollendet. Denn daß dies die genannten Worte bedeuten, ist sicher"[26].

Selbstverständlich werden noch andere Gründe von der Hochorthodoxie herangezogen. Musäus z. B. versucht einen „induktiven Beweis", indem er sämtliche Glaubenswahrheiten aus der Schrift ableitet[27]; insbesondere ist nach seiner Ansicht die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott biblisch erhärtet[28]. Es wird jedoch schwerfallen, bei

[23] De sacrosancta scriptura, S. 25.

[24] Ibd. 18.

[25] Examen Concilii Tridentini, Wittenberg 1565, De scriptis et epistolis apostolorum § 47—48 (ed. Ed. Preuss, Leipzig 1915, S. 39—40).

[26] Ibd. § 49 (ed. cit. 40).

[27] Per inductionem dogmatum omnium, quae nostrae salutis causa in ea (scriptura) traduntur, quorum nullum alicuius erroris convinci potest (Introductio in theologiam, Jena 1679, p II, c V, th 8).

[28] „Unter all dem, was für diesen Zustand der verderbten Natur notwendig ist, um das Heil zu erlangen, und zwar durch Gottes Gnade, nimmt mit Recht den ersten Platz ein die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott, der durch die Sünden beleidigt ist . . . Deshalb kann keine Religion und keine Schrift zum Heile genügen, außer der, die u. a. die Art der Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott und die Art, wie die Sündenvergebung bei ihm erlangt wird, sicher und unzweifelhaft überliefert und vorschreibt. Nun aber vermag das keine andere Religion außer allein der christlichen und keine andere Schrift außer allein der Heiligen Schrift" (Introductio, p II, c V, th 20, 1).

einem solchen Verfahren die Gefahr des Zirkelschlusses zu vermeiden. Die Belegstellen bei den Vätern hat vor allem Gerhard mit großer Erudition, aber ohne näheres Eingehen auf den Zusammenhang der Texte gesammelt[29]. Fast immer ist auch dem negativen Beweis, der Widerlegung des katholischen Traditionsprinzips, großer Wert beigemessen. So erklärt Hutter mit äußerster Schärfe des Ausdrucks: „Die Überlieferungen, welche die Glaubenssätze ganz außerhalb (citra et praeter) des Gotteswortes betreffen, die als angeblich apostolisch von den Römischen der Kirche Gottes zur Beobachtung und zum Glauben aufgezwungen werden, sind weder apostolisch noch notwendig zu beobachten und zu glauben, sondern für falsch, gottlos und blasphemisch zu halten“ [30]. Andererseits hat sich Chemnitz große Verdienste um die Klärung des schwierigen Begriffs erworben[31].

3. *Erklärungen und Einschränkungen*

Das bisher gewonnene Bild von der Schriftsuffizienz, wie sie die lutherischen Theologen der Hochorthodoxie vorgetragen haben, würde nicht objektiv und mindestens nicht vollständig sein, solange die zu wiederholten Malen gemachten Zusätze unberücksichtigt bleiben. Diese bringen Korrekturen an und mildern des öfteren die sonst zu beobachtende Einseitigkeit und Schärfe, wodurch dann eher Anlaß zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem katholischen Standpunkt geboten wird.

Ziemlich allgemein ist die These abgelehnt, nach der sich alle einzelnen Glaubenswahrheiten wortwörtlich in der Schrift vorfinden müßten. So verteidigt Hollaz den Grundsatz: „Einige Fundamentalartikel des Glaubens liest man mit ausdrücklichen Worten in den heiligen Büchern. Andere sind nur der Sache nach in der Heiligen Schrift enthalten und werden durch eine klare und sichere Schlußfolgerung daraus abgeleitet“ [32]. Ähnlich argumentiert Calov gegen die Sozinianer: „Wir anerkennen zwar, daß die Wahrheiten, die zum Heile notwendig zu glauben sind, in den heiligen

---

[29] Loci theologici, Frankfurt und Hamburg 1610, lo I, c 18, § 377. — Anschließend sind sogar Zeugnisse der älteren Scholastiker und der neueren katholischen Kontroverstheologie angeführt (§ 378 f.).

[30] Loci communes theologici, Wittenberg 1619, pro, q VII, prop 2.

[31] So werden unterschieden: 1. die Traditionen, die Christus und die Apostel zunächst mündlich verkündet haben, die aber später von den Evangelisten und Aposteln aufgeschrieben worden sind; 2. die beständige Erhaltung der Bücher der Heiligen Schrift; 3. die von Irenäus und Tertullian angeführten Traditionen, die aber den Umfang der biblischen Aufzeichnung nicht überschreiten; 4. die Auslegung der heiligen Schriften; 5. die legitimen Schlußfolgerungen aus den dort vorliegenden Gegebenheiten; 6. das übereinstimmende Zeugnis der Väter; 7. die Riten und Gewohnheiten, die wirklich auf die Apostel zurückgehen; 8. die nur von den Katholiken angenommenen mündlichen Überlieferungen ohne jede biblische Begründung (Loci communes theologici, lo II, s 1—8).

[32] Zu den ersten zählt Hollaz die Glaubensartikel von der wahren Menschheit und Gottheit in Christus, zu den zweiten die Trinität, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Lehre von den beiden Naturen in der einen Person Christi (Examen theologicum acroamaticum, Leipzig 1707, pro, c II, q 22).

Büchern klar überliefert und vorgelegt sein müssen, so daß sie von allen dorther entnommen werden können, aber wir geben nicht zu, daß sie gerade buchstäblich in den heiligen Büchern ausgedrückt sind"[33]. Gerhard gibt diesen Tatbestand mit den schulgemäßen Termini „explicite" und „implicite" wieder[34]. Ein Beispiel, das Melanchthon bringt, soll das Enthaltensein erläutern: „In der Kirche hat die Ansicht Geltung, die mit dem Worte Gottes und dem Bekenntnis der Frommen, mögen sie an Zahl mehr oder weniger als die Unfrommen sein, übereinstimmt. So haben die Alten den Samosatener (Paulus) und dann den Arius verurteilt. Richter war dabei das Wort Gottes, aus dem Evangelium mit gutem Glauben und ohne Sophistik vorgetragen ... So behaupten wir auch bezüglich der Kindertaufe. Wir haben klare Zeugnisse in den Schriften, die sich auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche beziehen. Deshalb machen wir die Kinder zu Gliedern der Kirche. An zweiter Stelle erhalten wir Unterstützung durch die Zeugnisse der ersten Kirche. Demnach ist der Richter das Wort Gottes, und hinzu kommt das Bekenntnis des Altertums in seiner Reinheit"[35].

Mögen auch die Worte Melanchthons, die ein gewisses Verständnis für den Wert der Tradition bekunden, auf den Humanismus zurückgeführt werden und vereinzelt bleiben[36], so wird doch allenthalben das Recht der mündlichen Überlieferung wenigstens für die Perioden vor dem Entstehen der Schrift nicht bestritten. Gerhard äußert sich dazu: „Die Chronologie zeigt, daß 2454 Jahre hindurch die göttliche Lehre in lebendiger mündlicher Überlieferung ohne die Hilfe der Schriften bewahrt worden ist"[37], und weiterhin: „Zu Beginn des Neuen Testamentes wurde die Lehre Christi und der Apostel wenige Jahre lang ohne Schrift bewahrt"[38]. Die Schriftwerdung des Wortes Gottes besagt also keine absolute, sondern nur eine bedingte Notwendigkeit. Quenstedt begründet das in einer prinzipiell gehaltenen Erörterung: „Der Akt des Schreibens kommt wie der Akt des Verkündigens zu dem Worte Gottes hinzu und ist eine äußere Verhaltensweise oder eine zusätzliche Art der Vorlage und des Mitteilens, die das eigentliche Wesen des Gotteswortes nicht verändert. Denn ein und dasselbe Wort Gottes ist es, das die Propheten und Apostel, durch die göttliche Inspiration belehrt, mündlich verkündet und das sie mit Buchstaben und Zeichen auf Papier ausgedrückt haben. Die Verschiedenheit in der Art und Weise der Vorlage und Mitteilung,

---

[33] Systema locorum theologicorum, Wittenberg 1665, p I, S. 804.

[34] Nos nequaquam eo sensu scripturam vocare perfectam, quod omnia, quae ad fidem et mores scitu necessaria, ... secundum literam et totidem verbis in scripturis exstent, sed quaedam secundum rem, quaedam secundum literam; vel quod idem est, quaedam explicite, quaedam vero implicite in illis contineri dicimus, ut per legitimam et immotam consequentiam ex illis deduci possint (Loci theologici, lo I, c 18, § 367, 1).

[35] Loci communes (ed. R. Stupperich, Gütersloh 1951, II, S. 482).

[36] Vgl. dazu: A. Sperl, Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10, 15), München 1959.

[37] Loci theologici, lo I, c 2, § 19.

[38] Ibd. lo I, c 2, § 22.

ob schriftliche oder mündliche Überlieferung, bewirkt keine Verschiedenheit des Gegenstandes oder Inhalts im geschriebenen und überlieferten Wort. Deswegen gibt es keinen realen Unterschied zwischen dem geschriebenen und dem ungeschriebenen oder überlieferten und verkündigten Wort, wie z. B. bei der Predigt des Petrus, die er am Pfingsttage gehalten hat und die im 2. Kapitel der Apostelgeschichte aufgezeichnet worden ist"[39]. Vor allem die strengen Lutheraner sind es, die es ablehnen, das Wort Gottes schlechthin mit dem geschriebenen Wort ineinszusetzen[40]. Gerhard macht außerdem das Zugeständnis, daß die kirchlichen „Riten und Zeremonien", die er allerdings als nebensächlich und gleichgültig („adiaphora") betrachtet, ohne direkte Hilfe seitens der biblischen Aufzeichnung in Gebrauch gekommen sind[41].

Die sich selbst genügende und sich selbst auch erklärende Heilige Schrift ist, wie es zunächst die formellen Aussagen der lutherischen Theologen nahezulegen scheinen, in keiner Weise auf die Kirche angewiesen. Jedoch widersprechen dem, wenigstens in der uneingeschränkten Form der Behauptung, anderslautende Angaben bei denselben Theologen. Quenstedt z. B. entscheidet ausdrücklich: „Wir verweigern weder den Lehrern der Kirche noch den einzelnen Gläubigen die Fähigkeit (facultas), die Schriften zu interpretieren"[42], obschon er unmittelbar danach hinzufügt: „Diese beiden Fähigkeiten für die Interpretation der Schriften, die öffentliche und die private, unterstehen dem Worte Gottes und dem Heiligen Geiste, der in der Schrift redet, d. h. diese Interpreten in dienender Funktion entnehmen ihre Deutung nicht wie der Papst der eigenen Auflösung . . ., sondern allein der Heiligen Schrift der Propheten und Apostel"[43]. Wigand hingegen sagt ganz allgemein: „Gott bewahrt die Lehre seines Wortes und legt sie vor durch den Dienst der Lehrer in seiner Kirche"[44]. Noch bestimmter klingt die Sprache bei Gerhard: „Die öffentliche Interpretation der Schrift ist von Gott dem kirchlichen Dienst anvertraut: Mal. 2, 7; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9. Es gibt nämlich eine doppelte Aufgabe für die, welche zu einem kirchlichen Dienst bestellt sind, nämlich die Interpretation oder Erklärung der Schrift und deren Anwendung zum Nutzen des Heiles"[45].

Damit hängt zusammen, daß auch die Festlegung des Schriftenkanons nicht ausschließlich auf das sicher hochgeschätzte „innere Zeugnis des Heiligen Geistes" zurückgeführt wird. So stellt z. B. Heerbrand die Frage: „Haben die kanonischen Bücher

---

[39] Theologia didactico-polemica, Wittenberg 1685, p I, c 4, s 1, th 1, 2.

[40] „Gerhard ist durch die Vorarbeiten seines Lehrers Mentzer imstande gewesen, in dieser Frage neue und maßgebende Wege zu beschreiten. Es geht Gerhard um die Hypothese, das verbum dei sei so zu erläutern und dem Verständnis so zu öffnen, daß keine Buchstaben-Knechtschaft entstehe, die scriptura als verbum externum vielmehr in der Stellung bleibe, die ihr als Vermittlung zukomme" (Ratschow, a.a.O. 81).

[41] Loci theologici, lo I, c 18, § 367, 2.

[42] Theologia didactico-polemica, p I, c 4, s 2, q 14.

[43] Ibd. ekthesis 10.

[44] Methodus doctrinae Christi sicut in ecclesia Magdeburgensi traditur, Frankfurt 1569, c I, S. 1.

[45] Loci theologici, lo I, c 25, § 528.

ihre Autorität von der Kirche?", und die einigermaßen überraschende Antwort besagt: „Ja, aber (nur) von ihrer Bezeugung. Denn als diese heiligen kanonischen Bücher geschrieben wurden, sind sie durch öffentliche Beglaubigung von den Schriftstellern selbst der Kirche übergeben und anvertraut worden . . . Auf diese Art vermochte die Urkirche zur Zeit der Apostel ein sicheres Zeugnis darüber abzulegen, welches die Schriften der Evangelisten und Apostel waren, von denen jene sie empfangen hatte . . . So ist denn (auch) die Kirche aller Zeiten Zeugin für die Schrift und die kanonischen Bücher"[46]. Bei Hafenreffer erhalten zwar die inneren Kriterien den stärkeren Nachdruck, aber er begründet doch den Unterschied zwischen den kanonischen und den apokryphen Schriften ebenfalls mit dem „schwerwiegenden Zeugnis der Kirche, die zuerst die Urschriften der einzelnen Bücher besaß und untersuchte, dann ein Verzeichnis der kanonischen Bücher herausgab und in beständiger treuer Sorge der Nachwelt überlieferte"[47]. Baier erklärt wenigstens bezüglich der Apokryphen des Alten Testamentes: „Weil sie weder von der alten Israelitischen Kirche noch von Christus und den Aposteln noch von der christlichen Kirche, die bald danach folgte, als inspirierte Bücher angesehen worden sind oder kanonische Autorität bei diesen Instanzen gehabt haben, deshalb sollen sie auch heute keine haben"[48].

Diese und ähnliche Äußerungen können zwar nicht als der maßgebende Ausdruck für die Meinung der gesamten lutherischen Hochorthodoxie gelten, da andere ihnen entgegenstehen[49], aber sie verdienen doch alle Beachtung, wenn ein zusammenfassendes Urteil gebildet werden soll. Die Unterschiedlichkeit in der Akzentsetzung erklärt sich zum größten Teil aus der mehr oder weniger hervortretenden antikatholischen Polemik, wenn man von der persönlichen Eigenart der betreffenden Autoren absieht. Freilich ist eine ausgeglichene Systematik noch zu vermissen.

4. *Ergebnisse, kritische Beurteilung und Folgerungen*

Die moderne protestantische Theologie hat an der Inspirationslehre der altlutherischen Hochorthodoxie nicht wenig auszusetzen. So behauptet P. Althaus kategorisch:

---

[46] Anne ab ecclesia non habent auctoritatem? Habent, sed ut a teste. Cum enim scriberentur sacri isti libri canonici, publica testificatione traditi et commendati sunt ecclesiae ab illis ipsis scriptoribus... Eundem plane ad modum et primitiva ecclesia tempore apostolorum certo potuit testificari, quae scripta essent evangelistarum et apostolorum, a quibus ea acceperat ... Sic ecclesia omnium temporum testis est de scriptura et libris canonicis (Compendium Theologiae, Leipzig 1573, De sacrosancta scriptura, S. 8 f.).

[47] Loci theologici, Tübingen 1600, l I, lo IV, p 1, 3.

[48] Compendium theologiae positivae, Jena 1686, pro c II, § 37.

[49] So sagt z. B. Hutter: „Die kanonischen Bücher beider Testamente haben ihre Autorität, und zwar die höchste und völlig unüberwindliche, die an keine Gesetze gebunden ist und über jeder Beweisführung steht, nicht von der Kirche, sondern aus sich selber, sowohl für uns als auch in sich (Loci communes theologici, Wittenberg 1661, p I, pro, q 2, prop 1). Oder Hollaz: „Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes gibt dem menschlichen Herzen besiegelte Sicherheit betreffs der göttlichen Inspiration der heiligen Bücher und ist der vornehmlichste und letzte Grund, um den Ursprung der Heiligen Schrift zu erkennen und mit göttlichem Glauben anzunehmen" (Examen theologicum acroamaticum, Leipzig 1707, pro, c 3, q 31).

„Die altprotestantische Inspirationslehre verneint die Geschichtlichkeit des Neuen Testamentes“ [50]; und das ist sicher nicht völlig unberechtigt, weil in der von oben her gebauten Konstruktion die im Text vorliegenden Gegebenheiten so gut wie unbeachtet bleiben. Ein anderer Theologe der neuesten Zeit fordert deshalb eine radikale Neuorientierung: „Es trägt auch wenig zur Förderung der Problematik bei, wenn heutige Dogmatiker an den Begriffen der Inspiration oder Theopneustie ... meinen festhalten zu sollen, denen hierbei einen verallgemeinernden Sinn zulegend, ähnlich wie Schleiermacher ... von Personalinspiration sprach. Die genannten Begriffe sind zu belastet, und die Probleme müssen heute schon ganz neu und ganz anders gestellt werden“ [51]. Ein gültiger Ersatz ist aber einstweilen noch nicht von den Protestanten geschaffen. Nur darin stimmen ihre jetzigen Theologen überein, daß die alte Inspirationstheorie überholt ist; wenn sie dazu noch die Lehre von der biblischen Suffizienz beibehalten wollen, so scheint diese dann vielfach der tragenden Grundlage zu entbehren.

Dagegen kann ein Vergleich mit der altlutherischen Auffassung von der Heiligen Schrift mit der zeitlich entsprechenden auf der katholischen Seite manche Berührungspunkte feststellen, und das trifft zu trotz der immer wieder auftretenden polemischen Zuspitzung des Standpunktes. Denn die Gegner der Lutheraner haben während des 16. und 17. Jahrhunderts eine rigorose Verbalinspiration verteidigt, die sich wenigstens innerhalb der Thomistenschule behaupten konnte, auch nachdem Bellarmin, Suárez und vor allem Lessius eine Auflockerung angebahnt hatten. Allerdings fand gerade die protestantische Suffizienzlehre bei den katholischen Kontroverstheologen erbitterte Gegner, und eine Aussöhnung hatte allem Anschein nach keinen unmittelbar greifbaren Anhaltspunkt. Aber inzwischen hat sich hier, mindestens für einzelne Teilaspekte, die theologische Situation grundlegend gewandelt.

Solange die Kritik, mag sie nun von protestantischer oder von katholischer Seite ausgehen, allein die äußere Art der Darbietung des Stoffes betrifft, wird sie nicht allzu viele Bedenken hervorrufen. So besteht z. B. die kritische Anmerkung von Ratschow wohl zu Recht: „Ein Distinktionen-Schema von Gesichtspunkten wie generalis und specialis, von Urteils-Erstreckungen wie formalis und materialis und von Kategorien der Befragung wie subjectum und objectum bzw. den vier causae legt sich wie ein Nebel über die Dogmatiken dieser ganzen Zeit und taucht sie in eine allen analoge Färbung“ [52]. Dieser „Nebel“ läßt sich indes durchdringen, zumal wenn die Kenntnis der katholischen Scholastik Hilfestellung leistet. Hinter all den äußeren Formen steht doch eine tiefempfundene Ehrfurcht vor dem schriftgewordenen Worte Gottes, und das ist eine Haltung, die heute noch imponieren kann. Man vergleiche etwa die Beantwortung der durchaus soteriologisch aufgeworfenen Frage bei Hollaz: „Ist die Heilige Schrift exakt zu bestimmen als das Wort Gottes, das lebendig ist und fähig zu gei-

[50] Die christliche Wahrheit I, Gütersloh 1947, 219.

[51] So: Hans-Georg Fritsche, Lehrbuch der Dogmatik I, Göttingen 1964, 117.

[52] A.a.O., 11.

stigen Wirkungen?" Er führt dann in knapper Redeweise aus: „Die Heilige Schrift ist das lebendige Wort Gottes, Apg. 7, 38; 1 Petr. 1, 23; Hebr. 4, 12; sie ist das Wort des Lebens, Apg. 2, 20; Phil. 2, 16, ja das Leben selbst, Joh. 6, 63. Sie ist also kein toter Buchstabe. Die Heilige Schrift erneuert und belebt den Menschen. Sie ist das lebendige und wirkkräftige Wort Gottes"[53]. Von diesen Gedanken her läßt sich auch die Lehre von der Schriftsuffizienz wenigstens verstehen.

Die moderne protestantische Dogmatik macht der altlutherischen Lehre gern den Vorwurf des „Inspirationsmechanismus" und des sogenannten „Buchstabenkultus". Gewiß behauptet allgemein die Hochorthodoxie eine Ausdehnung der Inspiration „bis zum letzten Pünktlein und Strichlein"[54], und in dieser Hinsicht sind tatsächlich Übertreibungen vorgekommen[55]. Aber hier ist zu beachten, daß auch eine Reaktion darauf sich bei den Lutheranern gezeigt hat, und das am deutlichsten bei Musäus, der sogar behauptet: „Es ist die beständige Ansicht der Lehrer unserer Kirche, daß die erleuchtende Kraft Gottes nicht direkt mit den geschriebenen oder gesprochenen Worten verbunden sei, sondern mit deren Sinn"[56]. Er zitiert dann ein Gutachten aus der Kontroverse, die wegen der abweichenden Meinung Rahtmanns entstanden war: „Wenn wir der Heiligen Schrift, das ist dem geoffenbarten Worte Gottes, eine innerliche Erleuchtungs- und Lebendigmachungskraft zuschreiben, so hat es gar nicht die Meinung, als wenn wir eine natürliche oder auch magische und zauberische Kraft denen Buchstaben und äußerlichen Wörtern zulegten, sondern wir lehren aus Gottes Wort von Gottes Wort also, daß es Gott dem Herrn wohlgefalle, durch die törichte Predigt selig zu machen, die so daran glauben, 1 Kor 1, 21. Das ist, Gott hab aus freiwilliger Ordnung dem innerlichen Sinn und Verstand, darinnen das Formale der Heiligen Schrift bestehet, eine innerliche Erleuchtungskraft zugeordnet, um welcher willen das Wort für ein kräftiges und wirkliches Wort billig wird geachtet"[57]. Ratschow deutet

---

[53] Examen theologicum acroamaticum, pro, c 3, q 8, 6—7.

[54] Vgl. z. B. Quenstedt: „Der Heilige Geist hat den Propheten und Aposteln nicht nur Sache und Inhalt der Heiligen Schrift (res et sententias in scriptura sacra contentas), die sie dann in ihrer Sprache und in ihren Worten nach eigener Willkür anbringen oder beifügen konnten, sondern auch gerade die Worte und alle Laute im einzelnen dargeboten, inspiriert und diktiert" (Theologia didactico-polemica, p I, c 4, s 2, q 4). Und König: „Die Hauptursache der Schrift ist der dreieine Gott, der nicht nur den Inhalt der Schrift, sondern auch deren Worte inspiriert, 2 Petr. 1, 21; 2 Tim. 3, 6. Es muß also die Behauptung unrecht (nefas) sein, es gebe irgendwo in der Heiligen Schrift sprachliche Minderwertigkeiten (barbarismos et soloecismos) . . . Die Materie, aus der die Schrift besteht, sind die Punkte (apices), nämlich die Buchstaben, Silben und Bücher" (Theologia positiva acroamatica, Rostock 1664, § 86 und 88). Gerhard behandelt des längeren die Frage „Ob die Vokalpunkte das gleiche Alter haben wie der biblische Text" (Loci theologici, lo I, c 15, § 334—352) und neigt der positiven Ansicht zu. Extrem ist die Haltung von J. Buxtorf jun. (Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti hebraica origine, Basileae 1648), aber er gehört nicht der lutherischen Richtung des Protestantismus an, sondern der reformierten.

[55] Ohne Zweifel geht hierbei Calov am weitesten, der eine „mystische, innerliche und persönliche Vereinigung des Wortes mit dem Heiligen Geiste" (mystica verbi cum Spiritu Sancto unio intima et individua) annimmt (Systema locorum theologicorum, Wittenberg 1655, p I, c 4).

[56] Introductio in theologiam, Jena 1679, p II, c 6, th 8, 3.

[57] Ebenda. — Zu Hermann Rahtmann (1558—1628) und zu dem Streit, der um dessen spiritualistisch

die Änderung der Frontstellung bei Musäus richtig also: „Man muß dabei im Auge behalten, daß die Distinktion des Musäus den Inspirationsgedanken auf den sensus verborum zentrierte. Damit setzte er den soteriologischen Bereich als forma in den Bereich der Geisteswirksamkeit. Der philologisch und grammatisch zu erörternde Wortbereich als materia wird davon unterscheidbar und gründet mit seiner auctoritas normativa auf dem Wortlaut des Urtextes. Quenstedt sieht sich veranlaßt, diese beiden Hinsichten der Sache, in denen sich Musäus so etwas wie eine Lösung der Schwierigkeiten im usus scripturae anbahnte, erneut fest aneinanderzubinden" [58].

Die katholische Kontroverstheologie hat eher an dem formellen Schriftprinzip in seiner krassen Gestalt und der hierdurch notwendig bedingten Abwertung der Tradition Anstoß genommen. Aber einige der in diesem Sinne von Lutheranern gemachten Äußerungen konnten doch auf katholischer Seite bei gutem Willen recht verstanden werden, wie z. B. die von Quenstedt über eine „hypothetische Notwendigkeit" der Schriftwerdung des Offenbarungswortes [59]. Die von diesem Theologen hierzu angestellten Erörterungen sind mannigfacher Art: Er verweist auf den in Weisheit und Güte fundierten göttlichen Heilsplan, die Kurzlebigkeit, starke Ausbreitung und geistige Hinfälligkeit des Menschengeschlechtes, das Aufhören unmittelbarer Gottesoffenbarungen in nachapostolischer Zeit usw. [60]. Solche Gründe hätten als bloße Konvenienzgründe für die schriftliche Aufzeichnung des zunächst nur mündlich verkündigten „Evangeliums" ohne Zweifel leichter Anerkennung finden können [61], da die Differenzen gegenüber einer „hypothetischen Notwendigkeit" kaum unüberwindlich groß sein dürften. Dazu kommt noch, daß wenigstens von dem einen oder dem anderen führenden Theologen der lutherischen Hochorthodoxie die Tradition nicht schlechthin und in jeder Hinsicht verworfen wurde [62]. Im übrigen hat sich hier inzwischen die kontroverstheologische Lage einigermaßen verändert, indem die heutigen Protestanten die Bedeutung der mündlichen Überlieferung mindestens als einer Interpretationshilfe für die Erklärung der Heiligen Schrift schon höher einschätzen, als das früher der Fall

---

gefärbten Inspirationsbegriff ausgebrochen war, siehe: H. R. Grützmacher, Rahtmann, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XVI, Leipzig ³1905, 410—412.

58 A.a.O. 107.

59 Theologia didactico-polemica, p I, c 4, s 2, q 1, ecthesis 4.

60 Ibd. Bebaiosis.

61 Buddeus betont stärker die eigentliche Notwendigkeit der Aufzeichnung des Gotteswortes, aber der Sache nach ist der Unterschied gegenüber Quenstedt nicht sehr groß: „Es gefiel nun Gott, gemäß seiner Weisheit und seiner Liebe zu den armen Menschen, daß das, was er in dieser Weise geoffenbart hatte und was zur Erlangung des Heiles von allen gewußt werden mußte, durch inspirierte Männer in den Denkmälern der Schriften aufgezeichnet wurde. Und das war um so notwendiger, als die außerordentliche Gabe der Prophetie nicht beständig in der Kirche bleiben sollte. Dazu kam noch u. a., daß die geoffenbarte Lehre nach der starken Vermehrung des Menschengeschlechtes nicht leicht (commode) durch die mündliche Überlieferung verbreitet werden konnte. Daher ist auch der Anfang mit dieser Aufzeichnung gemacht worden, als die mündliche Überlieferung keine Berechtigung (locum) mehr hatte" (Institutiones theologiae dogmaticae, Leipzig 1724, 1 I, c 2, § 8).

62 Vgl. die Texte in Anm. 37, 38, 41, 46, 47, 48.

war[63]. Lengsfeld sagt zutreffend: „Schließlich darf ... festgestellt werden, daß die Unterschiede der katholischen und protestantischen Sicht aller Fragen um Schrift und Tradition desto geringeren Abstand voneinander aufweisen, je mehr unbefangen und sachgemäß auf die theologische Relevanz der Phänomene Tradition und Schrift selbst gesehen wird, daß aber die Unterschiede immer dann deutlicher hervortreten, sobald der Zusammenhang von Verbaltradition und Realtradition mit dem Phänomen ‚Kirche' stärker ins Auge gefaßt wird" [64]. Das gilt auch für die lutherische Theologie der Frühzeit, obschon gerade in ihr einige ekklesiologische Ansatzpunkte zum Vorschein kommen, die nur eines weiteren Ausbaues bedurften[65]. Die katholische Kontroverse hätte sie damals besser beachten sollen, und wenn sie auch die wirklich ungenügenden Gründe, die von den Lutheranern zum Beweis einer absoluten Schriftsuffizienz vorgebracht wurden, nicht anerkennen konnte, so wäre es ihr doch leicht möglich gewesen, ihrerseits die der Schrift eigene zentrale Position in der Weitergabe der Offenbarung klarer herauszustellen, ohne den katholischen Standpunkt aufzugeben.

Überhaupt hat die Auseinandersetzung zwischen den beiden Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert nur wenig zu einem gedanklichen Fortschritt in den prinzipiellen Belangen beigetragen. Anfangs war sie zwar ziemlich lebhaft, aber allzusehr polemisch eingestellt; am meisten ging auf katholischer Seite noch Bellarmin auf die Gegner ein, und er war es auch, der dann sehr häufig angegriffen und ausgewertet wurde. Später hat der Gedankenaustausch so gut wie ganz aufgehört, insbesondere versäumten es die katholischen Theologen, die Weiterentwicklung des lutherischen Systems zu verfolgen, und jede der beiden Parteien ging, zumal in der grundsätzlichen und schwerwiegenden Frage nach der Schriftsuffizienz, ihre eigenen Wege.

ANHANG

Die Lehre von der Heiligen Schrift nach Leonhard Hutter

Nach den vielen Einzelangaben wird dem Leser das Beispiel einer zusammenhängenden Darstellung willkommen sein. Dafür ist hier die gedrängte Form gewählt, die das „Compendium Locorum Theologicorum" von Leonhard Hutter (1563—1616) aufweist. Über seine Bedeutung urteilt der Herausgeber in den „Kleinen Texten",

---

[63] Siehe dazu u. a.: E. Kinder, Schrift und Tradition, in: Die Katholizität der Kirche, hrsg. von H. Asmussen und W. Stählin, Stuttgart 1959, 9—79; K. E. Skydsgaard und L. Vischer (Hrsg.), Schrift und Tradition, Zürich 1963. Von katholischer Seite: P. Lengsfeld, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 3), Paderborn 1960.

[64] A.a.O., 253.

[65] Siehe die Texte zu Anm. 42, 44, 45, 46, 47, 48.

W. Trillhaas: „Hutter ist der klassische Repräsentant der Frühorthodoxie. Die begriffliche Klarheit und Prägnanz ist noch nicht systematisch überdehnt und in alle scholastischen Feinheiten getrieben. Seit seinem Frühwerk, der Analysis methodica articulorum Confessionis Augustanae (1594) kehrt er immer wieder in Disputationen und Auslegungen zur Augustana und zur Concordie zurück ... Hutters Ruhm aber, der über die Jahrhunderte dauert, hat sein Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum begründet. Es ist 1610 erstmals und dann immer wieder ... bis in die Mitte des folgenden Jahrhunderts hinein neu aufgelegt worden ... Trotz der katechetischen Methode war das Compendium nun nicht gerade ein jugendgemäßes Buch, und es ist verständlich, wenn es ... in seiner Bedeutung alsbald in den akademischen Lehrbetrieb hineinreichte. Dem Buche wuchs eine Autorität zu, welche, nicht ohne Absicht, den bis dahin wirksamen Einfluß Melanchthons in den Schatten stellte und über zwei Jahrhunderte in Kraft blieb. Es wurde grundlegend für akademische Vorträge und gelangte geradezu zu ‚einigem symbolischen Ansehen'. Der Text der nahezu unübersehbaren Auflagen blieb, zunächst wenigstens, fast unverändert“ [1].

Hutter hat seine Schriftlehre in dem „Locus Primus de Scriptura Sacra“ kurz und bündig, in Frage und Antwort vorgelegt. Der Text erscheint im folgenden vollständig, ohne irgendeine Auslassung, aber in deutscher Übersetzung:

„1. Was ist die Heilige Schrift?

Sie ist das Wort Gottes, das auf Antrieb des Heiligen Geistes von den Propheten und Aposteln in schriftlichen Urkunden aufgezeichnet wurde und uns über das Wesen Gottes und seinen Willen unterrichtet. Zwar werden allgemein unter dem Namen ‚Heilige Schrift' alle biblischen Bücher angeführt, vorzüglich benennen wir aber mit diesem Titel die Bücher, die kanonisch sind. Deswegen heißt die Schrift selber die Kanonische. Chemnitz in seinem Examen Concilii Tridentini.

2. Also haben die biblischen Bücher nicht ein und dieselbe Autorität?

Nein. Einige sind nämlich die kanonischen, andere die apokryphen. Die ersteren besitzen gesicherte und feierliche Autorität, die letzteren läßt die Kirche nur zur Erbauung des Volkes lesen, sie werden aber nicht benutzt, um damit die Autorität der kirchlichen Dogmen zu bekräftigen, wie der hl. Hieronymus sagt. Chemnitz.

3. Warum heißen sie die kanonischen?

Sie haben diesen Namen vom Kanon, da sie die genaueste Waage und Richtschnur abgeben, nach der über alle anderen Schriften von Gläubigen und Ungläubigen ge-

---

[1] Leonhard Hutter, Compendium Locorum Theologicorum (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 183), Berlin 1961, Einleitung III—V.



urteilt wird, die aber selbst keineswegs anderswoher beurteilt werden darf. Chrysostomus homilia 13. zum 2. Korintherbrief. Die Schrift selber weist die Bezeichnung auf: Psal. 19,15; Rom. 10,18; Gal. 6,16; Phil. 3,16. Chemnitz.

4. Woher hat die kanonische Schrift diese Autorität?

Daß die kanonische Schrift das ist, was sie in sich ist, nämlich die göttliche Wahrheit, hat sie ursprünglich nur von Gott selber, ihrem Autor. 2. Timoth. 3,16. 2; Pet. 1,21. Dann wollte Gott aber selbst über diese Autorität der kanonischen Schrift ein Zeugnis durch die Kirche ablegen, zwar nicht durch irgendeine Kirche, sondern nur durch die, die jenen Zeiten angehörte, als die kanonischen Schriftsteller auf Erden lebten, so jedoch, daß sie nicht die Rolle des Richters, sondern allein die des Zeugen übernahm. Chemnitz.

5. Welches sind die apokryphen Bücher?

Es sind die, deren Ursprung denen verborgen blieb, durch deren Zeugnis die Autorität der wahren Schriften auf uns gekommen ist. Augustinus lib. 15. de civit. Dei cap. 23, Chemnitz.

6. Gibt es noch andere Einteilungen der Heiligen Schrift?

Ja. Denn nach den verschiedenen Zeiten und nach dem verschiedenen Stand der Kirche unterscheidet man die biblischen Bücher in solche des Alten und des Neuen Testamentes. So sind nach dem vorliegenden Gegenstand unterschieden Gesetz, Propheten, Evangelien usw.

7. Ist die Heilige Schrift klar und deutlich?

Im höchsten Grade, besonders an all den Stellen, die über den Glauben und unsere Rechtfertigung vor Gott und das ewige Heil handeln. Ps. 119,105. Dein Wort, o Herr, ist eine Leuchte für meine Füße und ein Licht für meine Wege. 2. Pet. 1,19. Wir haben ein sichereres prophetisches Wort, auf das ihr mit Recht achtet als auf eine Leuchte, die am dunklen Ort leuchtet.

8. Ist die kanonische Schrift vollständig und ausreichend für unsere Unterweisung in Glaube und Sitten?

Im höchsten Grade: 2. Tim. 3,16 und 17. Die ganze inspirierte Schrift ist nützlich für die Belehrung in der Gerechtigkeit, auf daß der Mensch vollkommen sei, zu jeglichem guten Werk vollkommen ausgestattet. Und in dem vorhergehenden 15. Vers. Die heiligen Schriften können dich unterrichtet machen zum Heile im Glauben, der da ist in Christus Jesus.

9. Ist also demnach die kanonische Schrift auch die Norm und der Richter in kirchlichen Kontroversen?

Die einzige Norm und Richtschnur, nach der alle Dogmen und alle Lehrer eingeschätzt und beurteilt werden müssen, ist überhaupt keine andere als die von den Propheten und Aposteln niedergeschriebene, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, wie geschrieben steht, Psal. 119, 105. Dein Wort ist eine Leuchte für meine Füße und ein Licht für meine Wege. Und Gal. 1, 8. Selbst wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündete, außer dem, das verkündet worden ist, so sei er im Banne.

10. Haben nicht die Schriften der Väter und die der neueren Lehrer (Neotericorum) die gleiche Autorität wie die heiligen Schriften?

Die übrigen Schriften, die der Väter oder die der neueren Lehrer, wie immer sie genannt werden, sind keineswegs auf dieselbe Stufe zu stellen wie die heiligen Schriften, sondern müssen diesen derart untergeordnet sein, daß sie auf keine andere Weise angenommen werden denn als Zeugen für die Lehre, die auch in der nachapostolischen Zeit und an welchen Orten des Erdkreises als die reinere Lehre der Propheten und Apostel bewahrt worden ist.

11. Was bestimmst du betreffs der ökumenischen oder katholischen Symbola?

Nach meiner Bestimmung sind es die zwar kurzen, aber im höchsten Grade frommen Bekenntnisse des christlichen Glaubens, die im Worte Gottes fest begründet und den Häretikern entgegengesetzt sind, die teils zu den Zeiten der Apostel, teils danach auftraten.

12. Wie viele derartige Symbola gibt es?

Drei, das Apostolische, das Nizänische und das Athanasianische.

13. Anerkennen unsere Kirchen mehrere symbolische Bücher?

Jawohl, sie finden Anerkennung, aber allein unter derselben Rücksicht des Zeugnisses bezüglich der Lehre ihrer Zeit und in weniger hohem Grade, weil sie durch eine weniger große Übereinstimmung der Jahrhunderte approbiert sind.

14. Welches sind diese symbolischen Bücher unserer Kirchen?

Es sind: 1. Die Confessio Augustana, und zwar die ursprüngliche ohne jede Veränderung, die im Jahre 1630 dem Kaiser Karl V. zu Augsburg überreicht worden ist. 2. Die Apologia dieser Confessio. 3. Die Schmalkaldischen Artikel. 4. Die beiden Katechismen Luthers. 5. Und schließlich die Formula Christianae Concordiae.

15. Haben die bisher aufgezählten symbolischen Schriften alle die gleiche Autorität?

Nein. Denn die weit größere Autorität beanspruchen diejenigen, welche durch die einmütige Zustimmung der ganzen katholischen Kirche approbiert sind, wie jene drei ökumenischen Symbola, eine größere Autorität als solche, die nur durch das beifällige Urteil einiger Partikularkirchen aufgenommen wurden. Jedoch kommen die einzelnen darin überein, daß sie von den Heiligen Schriften in einem großen Grad der Differenz zu unterscheiden sind.

16. Was ist denn dieser Unterschied?

Allein die Heilige Schrift wird als Richter, Regel und Norm anerkannt, nach dem, wie an einem Prüfstein, alle Lehrsätze zu befragen und zu beurteilen sind in bezug auf Frömmigkeit und Wahrheit. Die übrigen Symbola aber und andere Schriften erhalten die richterliche Autorität nicht, weil diese Würde allein den heiligen Schriften zukommt.

17. Was ist also der Nutzen und der Zweck dieser symbolischen Bücher?

Der besteht darin, daß sie lediglich für unsere Religion Zeugnis ablegen und diese erklären und dazu zeigen, wie die heiligen Schriften zu den verschiedenen Zeiten betreffs der umstrittenen Artikel in der Kirche Gottes von den Lehrern, die damals lebten, verstanden und erklärt und mit welchen Gründen die mit der Heiligen Schrift im Widerspruch befindlichen Sätze zurückgewiesen und verurteilt worden sind"[2].

Manches kann in dieser Kurzfassung auffallen[3]. Von einer polemischen Haltung ist nichts zu merken, und das Wort „Tradition" erscheint nirgendwo. Die streng durchgeführte Unterscheidung zwischen richterlicher Gewalt der Kirche und ihrer Bezeugung gegenüber der Schrift könnte Anklang finden. Anderseits bleibt diese Bezeugung bei Hutter auf die apostolische Kirche beschränkt[4], und von einer offiziell-kirchlichen Erklärung der Schrift ist überhaupt nicht die Rede. Überdies begnügen sich die beigebrachten Beweise mit Andeutungen, zumal es um die biblische Begründung der Schriftsuffizienz geht, und können darum nicht befriedigen.

---

[2] Lo I (ed. cit. 1—4).
[3] Ausführlicher behandelt Hutter die einschlägigen Themen in seinen „Loci communes theologici" (Wittenberg 1661).
[4] Anders lautet das Urteil bei Heerbrand; siehe den Text zu Anm. 46.

Hans-Joachim Schulz

Die Entsprechung liturgischer und dogmatischer Tradition in der Entwicklung der byzantinischen Liturgie

I.

Die gegenwärtige liturgiegeschichtliche Situation, die wie kaum eine frühere von der Erneuerung der Liturgie um des Menschen in seiner Zeit willen gekennzeichnet ist, bedarf dennoch (oder gerade deshalb) um so notwendiger einer sicheren Orientierung an den Grundgesetzen liturgischer Entwicklung, wie sie sich geschichtlicher Forschung erschließen. Eben dies will die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck bringen, wenn sie (in Art. 23) für eine jede Neuordnung eingehende theologische und historische Untersuchungen fordert und wenn sie mahnt, die „allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie" zu beachten, „damit die gesunde Überlieferung gewahrt bleibe und dennoch einem berechtigten Fortschritt die Tür aufgetan werde".

Die Bedeutung der liturgischen Überlieferung erscheint hier in deutlicher Analogie zu jener Überlieferung, deren Substanz zu bewahren und zu entfalten die Kirche stets als ihre Wesensaufgabe betrachtete: in Analogie zur Glaubensüberlieferung. Hier wie dort fordert das rechte Wahren der Überlieferung das Vermeiden zweier Extreme, deren eines im bloßen Weitertradieren von allem und jedem, was im liturgischen Ritual oder in theologischen Explikationen des Dogmas faktisch irgendwann einmal zustande gekommen ist, deren anderes dagegen in einer Reduktion des zu Überliefernden auf das absolut Unaufgebbare an liturgisch-sakramentalen Grundvollzügen oder direkt definierten Dogmen bestände. Wie der lebendige Glaube der Kirche inhaltlich nicht auf einen Katalog einzelner definierter Dogmen beschränkt ist, sondern in der Gesamtheit der Aussagen des ordentlichen Lehramtes zum Ausdruck kommt, wenngleich dessen theologische Abgrenzungen und Interpretationen verschiedene Qualifikationsgrade zulassen, so gibt es auch eine innere, der Reformierbarkeit praktisch überhobene geschichtliche Kontinuität des liturgischen Lebens der Kirche, die über die absolut unantastbaren Grundvollzüge etwa der von Christus selbst festgelegten Zeichen von Taufe und Eucharistie hinausgeht. Die Dogmatik hat zur Bestimmung des Sicherheits- und Verpflichtungsgrades einer theologischen Aussage eine ganze Qualifikationsskala von der „sententia probabilis" bis zum „dogma definitum" erarbeitet und damit der Genauigkeit und Ehrlichkeit theologischen Denkens einen guten Dienst erwiesen. Analog wäre es auch der Liturgiewissenschaft aufgegeben, für die von ihr zu behandelnden liturgischen Formen und Texte jeweils das Maß ihrer Verankerung in der liturgischen Tradition näher aufzuzeigen.

Die Umschreibung der zu wahrenden Tradition nach der Regel des Vinzenz von Lerin[1] mit ihren drei Kriterien des „ubique" (universitas), „semper" (antiquitas) und „ab omnibus" (consensio innerhalb der antiquitas) könnte dann auch der Liturgiewissenschaft helfen, genuines liturgisches Erbe von Reformierbarem und Reformbedürftigem grundsätzlich leichter abzugrenzen, ohne von schnell vergänglichen Modeerscheinungen der Gegenwart allzu abhängig zu werden. Dabei zeigt gerade das Kriterium des „ubique" heute auch einen überaus deutlichen ökumenischen Aspekt. Wohl erhebt das Konzil auch die „Anpassung an die Eigenart der Völker"[2] zu einem Prinzip der Liturgiereform des römischen Ritus. Aber gerade die selbstverständliche Verwirklichung dieses Prinzips in der Geschichte der orientalischen Liturgien zeigt, daß hierbei die Einheit eines Ritus, einer Liturgiefamilie oder doch die Gleichartigkeit der liturgischen Strukturen und theologischen Aussagen gewahrt bleiben kann. So besagt die Verbindlichkeit des „ubique" wenigstens dies: Die Neuordnung liturgischer Handlungen und Texte habe um so behutsamer zu geschehen, als sie die Abweichung von einem gemeinsamen liturgischen und theologischen Erbe auch anderer Riten und Kirchen vergrößert[3]. — Die Kriterien des „semper" und „ab omnibus" aber hätten in Fragen liturgischer Entwicklung zu bedeuten: Liturgische Formen und Texte sind in der kirchlichen Tradition um so fester verankert und um so treuer zu wahren, 1. je älter sie sind und je mehr sie von alters her verbreitet sind, 2. je organischer ursprüngliche Strukturen in späteren Entwicklungsstadien entfaltet sind, und 3. je deutlicher die liturgische Entwicklung der dogmatischen korrespondiert und das Dogma selbst zum Ausdruck bringt.

Die Entsprechung von liturgie- und dogmengeschichtlicher Entwicklung soll im folgenden am Beispiel der Ausformung der byzantinischen Eucharistiefeier in der Zeit der ersten sieben Ökumenischen Konzilien dargestellt werden.

II.

1. Schon das Erste Ökumenische Konzil von Nikaia (325) bestimmt nicht nur die weitere Entfaltung des christologischen Dogmas; die lex credendi des Konzils prägt vielmehr auch aufs anschaulichste die lex supplicandi. Die

---

[1] Commonitorium pro cath. fidei antiquitate II (3), (ed. A. Jülicher, Tübingen 1925, S. 3).

[2] Liturgiekonstitution, Art. 37—40.

[3] So wäre z. B. eine noch weitergehende rituelle Angleichung von Epistel- und Evangelienverkündigung aneinander im Hinblick auf die Ostkirchen ökumenisch bedenklich, weil damit gegen bisher gemeinsame liturgische Grundstrukturen verstoßen würde und das Christusgeschehen als der spezifische Evangelieninhalt in seiner geschichtlichen Dimension und seiner liturgischen Vergegenwärtigungsmöglichkeit relativiert erschiene, was östlichem Glaubensbewußtsein zuwiderliefe. — Andererseits wäre von dem zitierten Prinzip her nichts einzuwenden gegen eine Reform des römischen Kanons, da dieser sich ohnehin von der ganzen altkirchlichen und ostkirchlichen Tradition des Eucharistiegebetes abhebt wie ein erratischer Block.

Forschungen J. A. Jungmanns[4] haben gezeigt, wie die Mißdeutung altchristlicher Gebetsweise durch die Arianer im Sinne der Unterordnung des Logos unter den Vater in der Folgezeit des Konzils vielfach Anlaß wird zu Änderungen in der Form von Gebetsanrede und -abschluß und in der Doxologie. Wurde zuvor im streng liturgischen Gebet der Eucharistiefeier die Anrede stets an den Vater gerichtet und die Erhörung „durch unseren Herrn Jesus Christus", d. h. durch das Mittlertum des in seiner Menschheit verklärten Kyrios, erhofft, so zeigt späterer Gebetsstil orientalischer Liturgien eine Vorliebe für die Anrede Christi oder auch der Trinität in ihren Drei Personen und ganz allgemein für doxologische Gebetsabschlüsse, welche die Gleichheit der dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste zukommenden Verehrung auf Grund ihrer Weisensgleichheit zum Ausdruck bringen.

Wie sehr im 4. Jahrhundert die Form der Doxologie Kriterium der Rechtgläubigkeit war und gegensätzliche Formen zu Kampflosungen der dogmatischen Parteien wurden, zeigen Berichte, wie der vom Verhalten des Bischofs Leontios von Antiochien, der es mit keiner Seite seiner gespaltenen Gemeinde verderben wollte und deshalb die Doxologien nicht mehr deutlich auszusprechen wagte[5], während andererseits ein Bischof wie Basileios auch heftigste Anfeindungen bei der Einführung streng trinitarischer Doxologien in Kauf nahm[6].

Mit dem Sieg der Orthodoxie mußte auch der die arianische Mißdeutung ausschließende Gebetsstil sich durchsetzen. So sind z. B. die ausgedehnten Fürbittenlitaneien der byzantinischen Liturgie von der Christusanrede geprägt. Dies zeigt sich in der fast immer dem doxologischen Abschluß vorausgehenden Bitte: „Laßt uns, unserer ... jungfräulichen Gottesgebärerin Maria und aller Heiligen eingedenk, ein jeder für sich selbst und einer für den anderen unser ganzes Leben Christus unserem Gott weihen!" Die sogleich folgende Antwort: „Dir, o Herr!" läßt erkennen, daß auch das „Herr, erbarme Dich" der vorausgehenden Fürbitten „Christus unserem Gott" zugedacht war. — Demgegenüber schließen manche sonst ganz ähnlichen Fürbitten im 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen mit den Worten: „In inständigem Gebet wollen wir uns gegenseitig dem lebendigen Gott durch seinen Christus übergeben", einer Gebetsform also, die ursprünglich wirkt, im Zusammenhang der Konstitutionen und im Hinblick auf Ort und Zeit ihrer Entstehung aber doch an arianische Einflüsse denken läßt. — In harmonischer Weise werden dagegen das Mittlertum Christi und die Wesensgleichheit seiner göttlichen Natur zum Ausdruck gebracht in der folgenden, in der byzantinischen Liturgie ebenfalls beliebten Doxologieform: „Durch das Erbarmen Deines eingeborenen Sohnes, mit dem Du mitgepriesen wirst, in der Einheit mit dem allheiligen ... Geiste ..."[7]

---

[4] Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, [2]1962.
[5] Ebd. 154.
[6] Ebd. 155.
[7] Z. B. Doxologie der Darbringungsektenie nach dem Großen Einzug; ähnlich auch die Doxologie des Inklinationsgebetes nach dem Vaterunser.

Wer geneigt ist, in den dogmatisch schärferen trinitarisch-christologischen Formulierungen des orthodoxen Gebetsstils nicht unbedingt einen Vorteil zu sehen und den konservativen Prototyp des römischen Orationsabschlusses („Per Dominum nostrum Jesum Christum") im Sinne einer heilsgeschichtlichen Theologie für glücklicher hält, wird indes zugeben müssen, daß die besprochene Gebetsreform dem heilsgeschichtlichen Verständnis des Eucharistiegebetes keineswegs abträglich war. Wenn in der Zeit der Abwehr des Arianismus vom Mittlertum des Herrn die Rede war, so dachte man nun um so mehr an das geschichtlich vollzogene Erlösungswerk des Herrn, denn in diesem Zusammenhang konnten Stellen der Heiligen Schrift, die von einer Unterordnung des Herrn sprachen, ohne Schwierigkeit auf seine menschliche Natur bezogen werden. Der Anamnesischarakter des Herrenmahles also fand nun besondere Betonung[8] und bekundete sich nun u. a. in einer differenzierteren Formulierung des Anamnesetextes nach dem Einsetzungsbericht. Hieß es zu Beginn des 3. Jahrhunderts bei Hippolyt einfach: „Indem wir also seines Todes und seiner Auferstehung gedenken, bringen wir Dir Brot und Kelch dar ...", so werden nun in beiden byzantinischen Anaphoratexten, in dem des Chrysostomos wie dem des Basileios, als Gegenstand des Gedächtnisses auch das Leiden, das Kreuz, das Grab, die Auferstehung am dritten Tage, ja auch das Sitzen zur Rechten des Vaters und die glorreiche Wiederkunft genannt.

Aufschlußreicher noch als die vermehrte Aufzählung der Heilstaten im eigentlichen Anamnesetext ist die Rückwirkung der Anamnese auf die Form des Gedächtnisbefehls und des Einsetzungsberichtes. So erscheint in der Basileiosliturgie der Gedächtnisbefehl so formuliert, daß nicht nur das Pauluswort (1 Kor 11, 26): „Sooft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn", sondern auch noch dessen liturgische Erweiterung: „und bekennt ihr meine Auferstehung" dem Herrn selbst im Anschluß an sein: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" in den Mund gelegt wird.

Die Eucharistiefeier als Re-präsentation, ja als genaues Gleichbild des Abendmahls wird in dieser Zeit so konkret aufgefaßt, daß der biblische Einsetzungsbericht eine weitere Angleichung an die liturgische Praxis erfährt. So heißt es nun in der byzantinischen Basileiosanaphora bei den Worten über das Brot: „Er sagte Dank und segnete, heiligte, brach und gab es seinen hl. Jüngern ..." — Beim Kelch heißt es: „Er mischte ihn, sagte Dank und segnete, heiligte ihn und gab ihn seinen hl. Jüngern ..." Die Unbefangenheit dieser Texte darf nicht historistisch und biblizistisch beurteilt werden. Die Kirche, die diese Texte prägte, war sich vielmehr bewußt, daß Christi Wort in ihr wirkte und daß Christi Stiftung in ihr Gegenwart wurde.

Der dogmengeschichtliche Fortschritt seit Nikaia fand freilich auch seinen direk-

---

[8] J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955, 128.

ten Niederschlag in der Anaphora, und zwar in der Neuformulierung ihrer christologischen Textstellen. Die Redaktionsgeschichte der byzantinischen Basileiosanaphora bietet hierfür ein glänzendes Beispiel[9]. Vergleicht man diese Anaphora mit der gleichnamigen älteren und kürzeren ägyptischen, so zeigt sich, daß das Eigengut der ersteren vor allem in einer Erweiterung derjenigen Textstellen besteht, die von Christus und dem Hl. Geist sprechen. Der Vergleich dieser Stellen wiederum mit solchen aus den Werken des hl. Basileios zeigt erstaunliche Übereinstimmungen und läßt den Schluß zu, daß es offensichtlich der große Erzbischof selbst war, der eine ihm vorliegende Anaphora der Christologie von Nikaia und der von ihm selbst vertretenen, die Konzilslehre von Konstantinopel (381) schon vorwegnehmenden Lehre vom Hl. Geist anpaßte.

2. Die Entfaltung der Geistlehre in der Zeit um das Zweite Ökumenische Konzil spiegelt sich besonders deutlich in der Entwicklung der orientalischen Epiklese wider. Wohl finden sich Ansätze zu einer Geistepiklese schon früh. So wird z. B. bei Hippolyt die Herabkunft des Geistes auf die Gaben wie auch im Hinblick auf die Heiligung der Teilnehmer erfleht, aber zur ausdrücklichen Kennzeichnung der Konsekration als einer Wirkung des Hl. Geistes kommt es vor allem zu der Zeit, da eben die Wandlung und Vergöttlichung der Gaben durch den Hl. Geist ein willkommenes Argument für die Gottheit des Geistes gegen die Pneumatomachen war[10]. So läßt sich eine fortschreitende Präzisierung der Epikleseformeln feststellen[11]: von der Anaphora der Apostel Addai und Mari etwa, über die ägyptische Basileiosanaphora, die Jakobus- und die byzantinische Basileiosanaphora, bis hin zur Chrysostomos- und Nestoriosliturgie. Am Endpunkt dieser Entwicklung begnügt sich die Chrysostomosanaphora nicht mehr mit Wandlungstermini wie *ἁγιάζειν* (heiligen) und *ἀναδείκνυμι* („erweisen als" oder besser: „machen zu", nämlich: Brot zum Leibe und Wein zum Blute des Herrn), sondern wählt das schärfere *ποιεῖν* (machen) und *μεταβάλλειν* (wandeln), indem sie bittet: „Sende deinen Hl. Geist auf uns und auf die hier vorliegenden Opfergaben und mache dieses Brot zum kostbaren Leibe und was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blute deines Christus, indem du es verwandelst (*μεταβαλών*) durch deinen Hl. Geist!" Besonders dieses rekapitulierende, jedes Mißverständnis ausschließende „indem du es verwandelst" zeigt eine dogmatische Schärfe, wie sie vor dem Zweiten Konzil kaum zu erwarten ist[12]. Tatsächlich fehlt dieser Zusatz noch in der antiochenischen Anaphora der Zwölf Apostel, der ursprünglichen Form der Chryso-

---

[9] Vgl. H. Engberding, Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Münster 1931; B. Capelle, Les liturgies „basiliennes" et saint Basile (= Anhang zu I. Doresse-E. Lanne, Un témoin archaique de la liturgie copte de s. Basile, Bibl. du Muséon 47, Louvain 1960).

[10] Betz 290.

[11] Vgl. Betz 336ff.; ferner B. Botte, L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales: Sacris Erudiri 6 (1954) 48—72; H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt (Reihe Sophia, Bd. 5), Freiburg 1964, 31—34.

[12] A. Baumstark, Comparative Liturgy, London 1958, 48.

stomosanaphora[13], während die von Nestorios veränderte Textform den Zusatz bereits enthält[14]. Die in Konstantinopel definierte Geistlehre scheint also diesen ihren vielleicht deutlichsten liturgischen Niederschlag unmittelbar nach dem Konzil und zunächst auf dessen Heimatboden gefunden zu haben.

3. Die Auswirkungen der Definitionen von Ephesus (431) auf die Liturgie von Konstantinopel lassen sich am besten in Zusammenschau mit den beiden folgenden Konzilien von Chalkedon (451) und Konstantinopel (553) darstellen. In allen drei Konzilien geht es darum, die rechte Position zwischen einer einseitig antiochenischen und einer einseitig alexandrinischen Christologie zu beziehen[15]. In Ephesus wird in Gestalt des Nestorianismus eine häretisch gewordene extrem antiochenische Strömung verurteilt. Chalkedon andererseits muß sich gegen eine ebenso überspitzte alexandrinische Reaktion zur Wehr setzen. Doch bringt die Ausgeglichenheit der christologischen Formel von Chalkedon keine Beruhigung der Gemüter. Im Gegenteil! Die Opposition gegen Chalkedon nimmt in den Patriarchaten Alexandrien und Antiochien überhand. Und auch in Konstantinopel sucht man bald nach einer eigenen neuen Interpretationsmöglichkeit von Chalkedon. Man vermißt offenbar im chalkedonischen Christusbild die Faszinationskraft der alexandrinischen Logoschristologie, die sich so unmittelbar als Heilslehre erweist, indem sie die Inkarnation als „Vergöttlichung" der menschlichen Natur Christi und der Menschheit kündet. Eine solche Strahlungskraft war der Theologie eines Athanasios und Kyrillos eigen; und diese Theologie ist Leitbild auch für Byzanz, wenngleich man die von den Monophysiten adoptierte Terminologie Kyrills von der „Einen fleischgewordenen Natur des Logos" nach Chalkedon nicht mehr aufrechterhalten kann.

Auch aus politischen Gründen sucht man in Byzanz, auf die Abneigung der Monophysiten gegenüber Chalkedon Rücksicht zu nehmen, bringt doch der Separatismus der Monophysiten die Einheit des Reiches in höchste Gefahr. So setzt sich in der byzantinischen Theologie eine gemäßigt alexandrinische Interpretationsweise von Chalkedon durch, die in der neueren dogmengeschichtlichen Forschung als Neuchalkedonismus bezeichnet wird. Um diesem Neuchalkedonismus auch konziliare Bestätigung zu sichern, beruft Kaiser Justinian das Zweite Konzil von Konstantinopel (553) ein. Die Verurteilung der berühmten Drei Kapitel (es handelt sich um Schriften der längst verstorbenen Antiochener Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus sowie um einen Brief des Ibas von Edessa), zeigt, wie weit in Richtung der alexandrinischen Christologie Byzanz zu gehen gewillt ist. Der einfluß-

---

[13] H. Engberding, Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte: Oriens Christianus III, 12 (1937; 213—247) 226.

[14] Botte 61.

[15] Zur Vorgeschichte der christologischen Formel von Chalkedon und zu den Auseinandersetzungen nach dem Konzil vgl. A. Grillmeier-H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart I—III, Würzburg 1951—54.

reichste Theologe des Fünften Konzils ist Justinian selbst, der sich auch zuvor schon als Dogmatiker auf dem Kaiserthron und als Kirchenschriftsteller bestätigt hatte.

Etwa zwanzig Jahre vor dem Konzil nämlich, in der Zeit intensiver Einigungsgespräche mit den severianischen Monophysiten, hatte Justinian die theopaschitische Formel (Unus ex Trinitate passus est) als theologische Basis für die Wiedervereinigung propagiert[16], eine Formel, die man im Westen für unchalkedonisch hielt, die jedoch in Wirklichkeit nur eine frappante Anwendung der Idiomenkommunikation darstellt. Eben diese Formel nun variierte Justinian in einem selbstverfaßten Hymnus[17], der sogleich auch in die Liturgie Eingang fand. Dieser Hymnus, der nach seinem Anfangswort *Ὁ Μονογενής* genannt wird, endet mit der bezeichnenden Wendung: „Unwandelbarer Gott, bist Du Mensch geworden; ans Kreuz geschlagen hast Du durch Deinen Tod den Tod überwunden, Christus unser Gott, Einer aus der Heiligsten Dreifaltigkeit... rette uns!" — In den Jahren des guten Verhältnisses zu den severianischen Monophysiten wurde der Hymnus sogar in die syrische Liturgie aufgenommen, wo er allerdings unter dem Namen des Severus überliefert wird.

Aufschlußreicher noch als die Aufnahme von einzelnen Texten aus der theologischen Umwelt des Fünften Konzils ist für diese Zeit die Neuakzentuierung der Liturgieauffassung überhaupt, die ebenfalls mit der neuchalkedonischen Christologie in Zusammenhang steht. Die Verklärung der Menschheit und des ganzen Kosmos, die von dieser Christologie verkündet wird, muß sich vor allem in der Liturgie offenbaren und die Gesamtgestaltung der Liturgie prägen[18]. Der Kirchenraum muß nun selbst als Bild des verklärten Kosmos erscheinen, wie dies die neuerbaute Hagia Sophia mit ihrer himmelabbildenden, flachgewölbten, über einem Fensterkranz gleichsam schwebenden Kuppel bezeugt. Und möglichst alle Handlungen der kirchlichen Liturgiefeier müssen transparent werden für Vorgänge der himmlischen Liturgie, wie dies die Liturgiedeutung des Dionysios Areopagites voraussetzt, von der alle byzantinischen Liturgiekommentare wesentlich beeinflußt sind. Diese neuakzentuierte Liturgieauffassung spricht sich naturgemäß auch in den liturgischen Texten selbst aus. Man denke an den berühmten Cherubshymnus zur Gabenübertragung beim Großen Einzug. Nach den Worten dieses Hymnus sind die kirchlichen Liturgen Abbild himmlischer Heerscharen, die den König des Alls unsichtbar begleiten. — Dieser Cherubshymnus wird im Jahre 573, also zwanzig Jahre nach dem Fünften Konzil von Justin II., dem Nachfolger Justinians, in die Liturgie eingeführt.

4. Die neuchalkedonische Christologie bleibt für Byzanz bestimmend. Das zeigt

---

16 H. G. Beck, Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 376.

17 V. Grumel, L'auteur et la date de composition du tropaire *Ὁ Μονογενής*: Échos d'Orient 22 (1923) 398—418.

18 Vgl. Schulz 51—55 („Der geistige Sinn der liturgischen Formen nach Dionysios Areopagites") und 57—90 („Die Liturgie der justinianischen Zeit und ihre Deutung durch Maximos den Bekenner").

sich in dem Weltbild, das hinter den Definitionen des Siebten Ökumenischen Konzils (787 zu Nikaia) steht. Die theologische Begründung der Christusikone, die auf diesem Konzil gegeben wird, ist eine Konsequenz aus der gesamten bisherigen Entwicklung der Christologie, und zwar aus dem christologischen Dogma in seiner byzantinisch-alexandrinischen Akzentuierung. Deshalb rechtfertigen die Bildertheologen die Möglichkeit des Christusbildes mit dem Aufwand der gesamten Inkarnationstheologie und weisen den Bilderfeinden Rückfall in die längst verurteilten Häresien des Nestorianismus und Monophysitismus nach[19]. Deshalb auch erkennen sie in den verehrungswürdigen Ikonen ein Stück des verklärten Kosmos, dessen Verklärung durch die Inkarnation begründet ist und durch die Wiederkunft vollendet wird. So heißt es im 3. Kanon des Achten Konzils (in engem Anschluß an das Siebte Ökumenische Konzil): „Wer die Ikone Christi, unseres Erlösers, nicht verehrt, der soll auch seine Gestalt nicht schauen, wenn der Herr wiederkommt in der Herrlichkeit des Vaters, um verherrlicht zu werden und selbst seine Heiligen zu verherrlichen. Sondern ein solcher sei fern von seiner Gemeinschaft und Verklärung."

Viermal wird in diesem kurzen Absatz von Herrlichkeit und Verklärung gesprochen, eben weil die Ikone selbst Vorgeschmack und ein Stück Vorausnahme dieser Herrlichkeit ist. Sie ist dies, da das Urbild im Abbild Gegenwart erhält, und „die Ehrung des Bildes auf das Urbild übergeht"[20], aber nicht auf dem Wege reiner Relation, bei der das Bild nur als äußerer Anlaß der Verehrung, gleichsam als Chiffre für das Urbild gesehen wird; in diesem Sinne konnte die thomistische Theologie des Abendlandes sogar die Anbetung (anläßlich) des Christusbildes zulassen[21]. Die Ikonentheologie des Siebten Konzils fordert dagegen für das Christusbild nur die einfache Verehrung der Proskynesis und behält die latreutische Verehrung dem Urbild, Christus selbst, vor[22], solchermaßen die Eigenwirklichkeit des Bildes (wenngleich als Wirklichkeit der Teilhabe) betonend. Die byzantinische Ikonentheologie resümiert also die ganze bisherige Entwicklung der Christologie und transponiert sie ins Kultische. Dogma und Kult sind nun vollends eins und zeigen sich im Glanze byzantinischer Verklärungschristologie.

Die unmittelbarste Auswirkung der Bilderlehre auf die Liturgie[23] und die Gestaltung des liturgischen Raumes ist in der Ausbildung eines geradezu kanonischen Ausschmückungssystems[24] zu erblicken, das dem byzantinischen Kultraum

---

[19] Vgl. die Widerlegung gleichartiger ikonoklastischer Beschuldigungen auf dem Siebten Konzil: Mansi XIII, 252 A—260 B.

[20] Dieses Wort aus der innertrinitarischen Eikon-Lehre des hl. Basileios wird nun auf die Bilder angewandt, so auch in der Definition des Siebten Konzils (Denzinger 302).

[21] Thomas v. Aquin, S. theol. 3, q. 25, a. 3.

[22] Denzinger 302.

[23] Vgl. Schulz 91—130 („Liturgie und Bild im Zeitalter des Ikonoklasmus").

[24] Vgl. O. Demus, Byzantine Mosaic Decoratin, London 1947, und E. Giordani, Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms: Jahrb. d Österr. Byzant. Ges. 1 (1951) 103—134.

bis heute sein charakteristisches Gepräge gibt. Im Kuppelgewölbe der byzantinischen Kirche erscheint seit Überwindung des Ikonoklasmus das übergroße Bild des Pantokrators und vollendet so die Kuppel in ihrer Funktion als Bild des Himmels und Inbegriff des verklärten Kosmos. Den Gläubigen im Kirchenschiff aber bringt das Pantokratorbild noch deutlicher zum Bewußtsein, daß Christus als der Hohepriester auch der irdischen Liturgie waltet und daß deshalb die irdische Liturgie Abbild und Teilhabe der himmlischen ist. Aber auch das geschichtlich vollzogene Erlösungswerk des Herrn wird durch die Ikonographie als gegenwärtig wirksames Geschehen verkündet: In den Nischen des Kuppelansatzes, da, wo sich die „himmlische" Sphäre der Kuppel mit der „irdischen" des Kirchenschiffes überschneidet, sind die großen gottmenschlich gewirkten Heilstaten dargestellt, dieselben, die auch Gegenstand der liturgischen Anamnese sind.

Der durch den Bildzyklus dieser Mysterienbilder neuerlich betonte Anamnesischarakter der Liturgie schafft sich in dieser Zeit Ausdruck in neuen Riten. Zu Beginn der Liturgie entwickelt sich die ausgedehnte Gabenbereitung der Proskomidie, in der, wie in einem Zyklus von Mysterienbildern, an den noch unkonsekrierten Gaben das Geheimnis der Kreuzigung Christi und der Durchbohrung seiner Seite dargestellt wird, womit im Symbol angezeigt ist, was bei der Konsekration sakramentale Wirklichkeit werden soll. — Nicht zufällig findet sich das erste Zeugnis für die aus der heutigen Liturgie bekannten Riten der Proskomidie in jenem Liturgiekommentar, der den Namen des wegen seiner Bilderfreundlichkeit im Jahre 730 von den Ikonoklasten abgesetzten Patriarchen Germanos trägt[25].

III.

So ist also die Geisteswelt der sieben ersten Ökumenischen Konzilien, weit über das Fortleben einzelner dogmatischer Formeln hinaus, in der heutigen byzantinischen Liturgie lebendig. Bedenkt man, daß diese sieben Konzilien die einzigen sind, die in der orthodoxen Kirche als Ökumenische im Vollsinn des Wortes anerkannt werden, so erkennt man sofort, wie sehr von der richtigen Einschätzung der Tragweite gerade dieser Konzilien unser Verhältnis zur Orthodoxie bestimmt wird. Die Liturgie ihrerseits, die ein getreues Abbild der Geistigkeit dieser Konzilien ist, gilt den orthodoxen Kirchen als ein Gut, das in seinen wesentlichen Teilen ebenso zu wahren ist, wie das Dogma selbst. — Die Liturgie als gelebtes Dogma zu erfahren aber ist auch in der abendländischen Kirche Voraussetzung sowohl für die Gesundung des Traditionsbewußtseins als auch für eine liturgische Erneuerung, die mehr sein will als Rationalisierung und oberflächliche Anpassung. Eine solche Reform als Wiederfindung genuiner Urform (in organischer Entfaltung) war und ist das er-

25 Schulz 113 ff., 118 ff.

klärte Ziel des II. Vatikanums. Die Theologie der Liturgie, die das Konzil entwickelt[26], wie auch diejenigen konkreten Reformen, die die Liturgiekonstitution selbst schon bezeichnet[27], offenbaren eine solche Verbundenheit mit der altkirchlichen (im Osten oft ungebrochen fortlebenden) Tradition in Liturgie und Lehre. — Möge das weitere Reformwerk der römischen Liturgie dem entsprechen.

---

[26] Man denke etwa an die fundamentalen Wahrheiten von den verschiedenen Intensitätsweisen der wirksamen Gegenwart Christi bei der Liturgie (Art. 7) und von der kirchlichen Liturgie als Teilhabe an der himmlischen (Art. 8), die gerade in der byzantinischen Liturgie so überaus anschaulich zum Ausdruck kommen.

[27] Als Beispiele seien genannt die Neuordnung der Konzelebration (Art. 57; 58), die Restituierung des „Gebetes der Gläubigen" mit seinen eigens genannten Intentionen (Art. 53) und die Wiederherstellung der Hauptteile des Stundengebetes als Gemeindegottesdienst (Art. 100).

Peter C. Hirt

Das kommunistische Humanitätsideal im Lichte der natürlichen Prinzipien des christlichen Humanismus

I. Die kommunistische Menschheitsidee

Marx, Engels und Lenin haben sich für den Hochbau ihres Menschenbildes [1] dem Geist der Verneinung Gottes im Anschluß an ihren Lehrer Feuerbach verschrieben [2]. In deren philosophischer Weltanschauung kommt alles auf die „Praxis“ [3] an, nicht bloß im Sinne eines wissenschaftlichen Wahrheitskriteriums [4] und der Losung: „Im Denken handeln und im Handeln denken“ [5], sondern „Praxis“ als Selbstverwirklichung des Menschen, und zwar zuhöchst einer Veränderung und Vervollkommnung des Menschen durch seine Arbeit [6]: Von der Umwandlung der Natur bis zur Überwindung jeder Form von Selbstentfremdung [7] aus der Verstrickung in dem Menschen angeblich wesensfremde Klassen einer klassengebundenen ausbeuterischen Gesellschaftsordnung [8]. Die Philosophen hätten, meint Lenin, seither, jeder auf seine Weise, die Welt zu erklären versucht. Es komme darauf an, sie zu verändern, nämlich einem besseren Zustand entgegenzuführen, vor allem aber den Menschen selbst als Höhepunkt der Welt [9]. Der Grund ist, weil nach Marx, Engels und Lenin der Geist des Menschen die vollkommenste Hervorbringung der Materie in ihrem Entwicklungsgang vom Niedrigsten bis zum Höchsten, über die zahllosen dialektischen Sprünge hinweg, ist [10]. Diesen Vollendungs- und damit Glückseligkeitszustand erreicht der Mensch einzig in der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft, wo jedem, was er braucht zum menschenwürdigen Leben, nach seinen Leistungen und Bedürfnissen zur Verfügung stehen soll. Nach Marx und Lenin erschafft der Mensch sich selbst im Wege der Vermenschlichung, nämlich Dienstbarmachung der Natur. Das ist ein Humanitätsideal des rein werktätig gesehenen marx-leninschen Menschenbildes, womit man glaubt, den letzten und tiefsten Anlagen der Menschennatur gerecht zu werden [11].

---

1 Vgl. H. de Lubac, Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen, in: Dokumente, 1948, H. 1, 68 ff.
2 Vgl. G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus, Wien [4]1958, 15 ff.
3 Vgl. J. Lacroix über den Begriff „Praxis“, in: Dokumente, ebd. 10.
4 Vgl. J. de Vries, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, München 1958, 9.
5 J. Lacroix, ebd. 9.
6 Ebd. 29.
7 G. A. Wetter, 301 f.
8 Vgl. J. Lacroix, 23 f.
9 Das Marxfragment von 1844, ebd. 23.
10 Vgl. R. Karisch, Christ und Diamat, Berlin [3]1958, 26.
11 Vgl. Job 38, 36; Fr. Sawicki, Geschichtsphilosophie, Kempten [2]1922, 144 f.

Weil nun das Hauptaugenmerk auf die Verwirklichung dieses Ideals gerichtet ist, steht die „Praxis“ [12] als auszeichnende „menschliche“ Lebensform in der Aufwärtsbewegung aller Materie zum jeder „Selbstentfremdung“ baren Menschengeist in deren verschiedenen menschlichen Anwendungsweisen im Vordergrund. Diese „Praxis“ ist nicht nur hier maßgebend als wissenschaftliches Wahrheitskriterium [13] zur Wahrheitssicherung, sondern auch für die Verwirklichung der menschlichen „Wahrheit“ [14], die von der Selbstentfremdung in derjenigen Gesellschaftsordnung befreit, die das Privateigentum zur Grundlage hat [15]. Das Privateigentum, das doch in Wahrheit einer der größten Erzieher des Menschen ist [16], soll, nach Lenin, die Hauptquelle der naturwidrigen gesellschaftlichen Klassengegensätze und damit aller menschlichen Daseinsnot sein [17]. Dieses Bild vom Homo faber, vom werktätigen Menschen wird für den in Wahrheit allein bestehenden Menschen in seiner Ganzheit genommen. Die menschliche Praxis hat als sachliches Intatdenken nach Stalin die Form des antagonistischen dialektischen Sprunges in der in Klassengegensätze aufgespaltenen kapitalistischen Gesellschaft und die Art des nicht-antagonistischen Sprunges in der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft [18]. Wir sehen, die tragende Idee der bolschewistischen Weltanschauung will Humanismus sein, da sie einem höchsten Menschheitsideal dient [19]. Sie will umfassende Heilslehre sein, die den Menschen von allen ihm naturfremden Elementen, die sein eigentümliches Wesen, nämlich kollektiv-ökonomischer Natur, nicht zur vollkommenen Entfaltung kommen lassen, befreit.

II. Die Streichung Gottes im kommunistischen Menschenbild

Wir wollen versuchen, diesem „verwirtschafteten“ Menschheitsleitbild das naturhaft christliche in seinen eigentümlichen Grundzügen (anima naturaliter christiana) [20] entgegenzustellen. Das soll hauptsächlich in jenen Grundzügen geschehen, die geeignet sind, der g a n z e n Seinswahrheit des Menschen, ohne Unterschlagung echt menschlicher Bezirke [21], gerecht zu werden. Mit Beziehung auf den wahren Humanis-

---

[12] Vgl. d e V r i e s, 42 f.

[13] Vgl. J. U. L e n i n, Aus dem philosophischen Nachlaß, Berlin 1949, 89; W e t t e r, 582 f.; A. S c h a f f, Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit, Berlin 1954, 158.

[14] Vgl. W e t t e r, 34 ff.

[15] Vgl. L a c r o i x, 16 f.

[16] Vgl. J. M e s s n e r, Das Naturrecht, Innsbruck — Wien ²1950, 229 f.

[17] Nicht zuletzt um des wahren Humanismus willen, wozu, um Freude bereiten zu können, im Prinzip auch das Privateigentum gehört, hat die Naturrechtsphilosophie an jenem stets festgehalten; vgl. M e s s n e r, 57.

[18] Vgl. ebd. 380 ff.

[19] Vgl. H. d e L u b a c, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, 1950; H. R a h n e r, Das christliche Geschichtsbild, in: Unsere Sorge der Mensch. Unser Heil der Herr, Berlin 1958, 116 f.; vgl. W e t t e r, 210 f.

[20] Cf. Tit. 3, 4; 2, 11; vgl. J. H e s s e n, Der Sinn des Lebens, Köln 1933, 47 ff.

[21] Vgl. R. E i s l e r, Der Zweck, Berlin 1914, 169; cf. 1. Kor. 7, 20.

mus gilt auch Christi Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ [22], indem sie nämlich von jeder Form wirklicher, nicht eingebildeter falscher Selbstentfremdung aus unzulässigen Verabsolutierungen befreit.

Um jedoch zu wissen, was wirkliche und wahre Selbstentfremdung des Menschen ist, muß man das g a n z e Bild vom Menschen sehen, wie ihn Gott sieht und h a b e n will [23]. Nur am Maßstab der Transzendenz vermag die Geschichte des Menschen überhaupt auf ihre Richtung, ihre Richtigkeit, Wertig- oder Unwertigkeit bemessen, beurteilt, bewertet und gerechtfertigt zu werden. Niemals aber vermögen wir das bei einem Nichtwahrhabenwollen eines transzendenten Endzieles der menschlichen Geschichte, allein aus deren innerweltlichem Bannkreis heraus, wie es Marx, Engels und Lenin und nach ihm Stalin wollen [24]. Dort ist auch niemals angebbar, wo eine Entwicklung zur Selbstentfremdung des Menschen anhebt, wo sie aufhört, noch auch, was ihrem Wesen nach, wie die Dinge wirklich sind, denn eigentlich menschliche Selbstentfremdung überhaupt bedeutet, die zur Zerstörung des wahren Humanismus führt.

Tatsächlich beruht die Ablehnung Gottes auf einem dreifachen Vorurteil bei Marx, Engels, Lenin und Stalin und ist reiner Dogmatismus, nur willkürliche Annahme ohne auch nur den Versuch eines Beweises bei diesen Vätern des bolschewistischen kollektivökonomischen Pseudo-Humanismus:

1. Die menschliche Vernunft vermöchte von sich aus nicht die Grenzen der materiellen Welt zu überschreiten und über den Bereich der Sinneserfahrung hinauszugehen [25]. Hier macht sich der transzendentale theoretische Agnostizismus [26] eines E. Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft mit seinem ganz und gar nicht stichhaltigen Widerlegungsversuch der Gottesbeweise [27] geltend, der dasselbe behauptet hatte. Der Grund für Marx, Engels und Lenin ist, weil die menschliche Vernunft nichts anderes sei als höherentwickelte Materie, die den Menschen im Grunde nur gradmäßig sich über andere Tierarten erheben läßt. Diese Begriffsbestimmung vom Menschen ist nach P. Wust eine zoologische. Bei der Auffassung der Seele als eines reinen Entwicklungsproduktes der Materie ist das Menschenbild ein rein naturalistisches [28].

2. Aus diesem ersten Dogmatismus einer materialistisch-zoologischen Idee vom Menschen, die Marx dem damals in Blüte stehenden Darwinismus entlieh [29], folgt

---

22 Jo. 8, 32; cf. Gal. 5, 1. Vgl. A. W i c k e n h a u s e r , Das Evangelium nach Johannes, Regensburg ² 1957, 177 f., 34 f.; cf. Jo. 8, 34 ff.

23 Dagegen das Wort N i e t z s c h e s : „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß“; vgl. J. H e s s e n , 154 f.

24 Vgl. F. D u f a y , Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes, Frankfurt/Main 1956, 57 ff.; 84 ff.

25 Vgl. L e n i n , Materialismus und Empirio-Kritizismus, übers. von D. Kvitko, 1927, 65 f., 191; s. auch J. d e V r i e s , 141, 153.

26 Vgl. C. N i n k , Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/Main 1930, 75.

27 Vgl. K a n t , Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von A. Messner, 388 ff.; C. N i n k , 254 ff.

28 Vgl. G. C o r m a n n und W. L o t t m a n n , Laßt sie Menschen bleiben im Betrieb, Stuttgart ² 1960, 126 ff.

29 Vgl. W e t t e r , 446 f.

aber, daß die Seele, als bloße höhere Erscheinungsform der Materie, keine selbständige geistige Substanz darstellt[30].

3. Aus diesen willkürlichen Annahmen, die wiederum ihre Quelle in dem Hegelausleger und materialistischen Religionsphilosophen Feuerbach haben[31], folgt der dritte Dogmatismus: Das Wesen des kommunistischen Humanismus erschöpft sich in einer menschlichen Existenzerfüllung durch Anpassung an die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sie dem Menschen von der umgebenden Natur auferlegt werden, die sich als Natur darbieten[32]. Die menschliche Wissenschaft selbst dient dann als Helferin zur Erkenntnis und Beherrschung der materiellen, ideologischen und psychologischen Naturkräfte, die durch die umgestaltende menschliche revolutionäre oder evolutionäre ökonomisch-kollektive Praxis dem Fortschritt der „Menschwerdung" dienen soll[33]. Das Endziel der menschlichen Existenz besteht in der Menschwerdung des Menschen durch die Universalisierung des Menschen und die Humanisierung der Natur seitens des vergesellschafteten werktätigen Menschen. Das ist der ganze Inhalt des Leninschen Humanitätsethos[34].

III. Die Urbindung unseres Geistes an das Gute

Auf diese ohne jeden Beweisversuch getroffene Voraussetzung, die ganze Bezirke des menschlichen Seins unbeachtet lassen und im kollektiven ökonomischen Menschen erschöpft wissen will[35], läßt sich, auch für ein rein natürlich gesehenes, innerhalb der Schöpfungsgrenzen eingeschlossenes Menschsein, keine echte der Wahrheit des Menschen gerecht werdende Existenzerfüllung aufbauen[36]. Der wahre Humanismus muß den ganzen Menschen sehen und ihm gerecht werden, und zwar nach dem, was er seinem tiefsten Wesen und dessen Umgebungsbeziehungen nach ist. Das gilt nicht bloß von den Beziehungen des Menschen zur Natur und umgekehrt, sowie von den zwischenmenschlichen Beziehungen von Individuum und Gemeinschaft, sondern zutiefst auch nach den Gottesbeziehungen des Menschen als Person und Natur[37]. Diese Beziehungen gehen geradezu aus dem Grundwesen unseres Geistes, vermöge seines

---

[30] Ebd. 550, 553 f.

[31] Ebd. 16.

[32] J. Lacroix, 32.

[33] Wissenschaftsrausch, absoluter Fortschrittsglaube, noetische Reduktion des gesamtmenschlichen Seins auf das Ökonomisch-Technische, das sind die drei Versuchungen unserer Zeit. Der wahre Name des Kommunismus wäre ‚Erdbesessenheit' (térrénisme). P. Teilhard de Chardin, La Crise présente, in: Études (1937) zit. H. de Lubac, ebd. 61.

[34] Vgl. Wetter, 210; De Lubac, ebd. 67 ff.; Lefevre und Gutermann, Introduction à Lenine, in: Cahiers sur la dialectique de Hegel, 91, 98 f.; zit. bei H. de Lubac, ebd. 69 ff.

[35] Vgl. M. Schmaus, El hombre como Persona j como ser colectivo, Madrid 1954, 13 ff.

[36] Der Mensch ist nach Marx die „dialektische Einheit von Geist und Materie"; s. R. Karisch, 87.

[37] M. Schmaus, ebd. 11.

Personcharakters, ferner des Schöpfungs- und Ebenbildtitels[38] sowie dem daraus entspringenden Naturstreben oder der Liebe zum Guten[39] überhaupt hervor.

Diese ursprüngliche Grundliebe unseres Geistes zum Guten, Wertvollen, ja Besten des ganzen Menschen ist in allem menschlichen Tun und Lassen, dem sittlich guten wie schlechten Handeln, wirksam und treibende Kraft[40], die das Marx'-leninsche Humanitätsethos[41] völlig übersieht. Diese naturgebundene Liebe zum Guten (amor boni ut sic) begleitet all unser Wollen, alles menschliche Wissensstreben, so daß ohne dieses Wollen niemand überhaupt etwas wollen kann. In allem einzelnen Wollen ist dieses Wollen als Grundwollen eingeschlossen: „Quaelibet voluntas vult bonum et sine hac volitione nemo potest aliquid velle"[42]. Dieser Grundwille leitet alles Streben. Das Vermögen, das Gute zu wollen, ist in der Ordnung der Bindung unserer Natur an das Gute als solches jenseits der Vernunft und des freien selbstmächtigen Willens. Es hat seinen Sitz im Tiefsten des menschlichen Geistes: im Gemüt.

Dieses Grundwollen, womit der Mensch durch seine geistige Natur an das Gute als solches gebunden ist, und dieses daher notwendig liebt und erstrebt, nämlich jenseits aller freien Selbstbestimmung, ist der ewige geistige Wertgrund im Menschen[43]. Dieser, obwohl er nur der Anlage, nicht der Wirklichkeit nach, unendlich ist, muß uns die größte Hochachtung einflößen[44]. Man muß mehr Respekt vor dem haben, was der Mensch sein kann, als vor dem, was er tatsächlich ist. Im Gemüte liegen die Bedingungen der Möglichkeit des Menschen, ins Unendliche fortzuschreiten[45], um durch freie Herablassung desselben in der Begegnung mit dem unendlichen Gut selbst, im Selbstüberstieg seines Wesens, die vollkommene Glückseligkeit und höchste Freude zu finden[46]. Denn die volle Wesenserfüllung des Menschen ist seine Glückseligkeit[47]. Diese ist aber ihrem Wesen nach „des unbegrenzten Lebens vollkommenster Besitz" (Boethius)[48]. „Wer das Tiefste gedacht", sagt Hölderlin, „liebt das Lebendigste." Das durch sein Wesen Lebendigste ist aber das reine Gute in Selbstand, das Person sein muß[49]. Dieser lebendigste, höchste, in seinem Worte restlos sich wissend durch-

---

38 Das ethische Grundaxiom G. Fichtes: „Sei frei! Lebe so, daß jede andere Person neben dir auch frei leben kann."

39 Das Bonum omnis boni formal genommen ist das Urmotiv alles Strebens; cf. A. Augustinus, De Trinitate; zit. bei Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf ² 1939, 2. Halbband, 66.

40 Cf. Plato, Symposion c. 27; v. Plotinos, Enneades III, 5.

41 Vgl. H. Pesch, Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende, Freiburg 1924, 27.

42 Cf. S. Th. I—II, 96, 3.

43 S. Th. I—II, 10, 1 ad 3.

44 Vgl. P. Hirt, Das Wesen der Liebe, Immensee 1943, 97.

45 Goethes Ausspruch: „Willst du ins Unendliche fortschreiten, gehe nur im Endlichen nach allen Seiten."

46 Cf. S. Th. I—II. 11, 2.; cf. Plato, Politeia, 4, 444 f.; 10, 612 f.; Georgias, 470.

47 Vgl. J. Messner 58 f.; s. ebd. Anm. 7; cf. Augustinus, Epist. 130, 3.

48 V. S. Th. I—II. 3, 2 ad 2 und 4.

49 Vgl. Th. Steinbüchel, ebd. II, 234 ff.

dringende und liebend umfassende Geist[50] deckt sich in seinem Seins- und Wertreichtum mit jenem Unendlichen, worauf die Anlagetiefe und Bindung unserer geistigen Natur hinweist und infolgedessen immer wieder über ihre individuellen Grenzen hinausführt[51]. Dies ist die Spur Gottes im Menschen, worauf, nach einem Wort Max Schelers, „Gottes Liebesblick" fällt. Diese naturhafte Grundliebe zum Guten, der Grundakkord unserer Natur, kann in ihrer Anlageunendlichkeit, als Anlage zu einem unendlichen Guten, Wertvollen, Schönen und Wahren durch kein stoffliches Gut der Natur oder menschlicher Technik die gemäße gleichwertige Verwirklichung finden. Der Grund ist, weil die stofflichen Dinge immer, wenn wir sie durch unser Streben, unsere Anstrengung und Arbeit erlangen, dennoch keine restlose Erfüllung, Befriedigung und Sättigung auf die Dauer einbringen. Das kommt daher, weil nicht etwa nur die stofflichen Güter, sogar auch die höheren zeitlichen Kulturwerte, wie Wissenschaft, Kunst oder gesellschaftliche Stellung jene naturgebundene Liebe zum Guten in unserem Gemüt nicht auszufüllen und damit die den Menschen allseitig befriedigende Existenzerfüllung zu bringen vermögen[52].

Am wenigsten vermögen dieses also Güter des werktätigen Menschen, wie ihn Marx und Lenin und deren Anhänger sehen[53]. Diese unendliche Anlage zum Unendlichen[54], sofern das je erreichbar wäre, könnte nie, bei einem rein wirtschaftlichen Gesellschaftszustand des klassen- und staatsfreien, von jeder äußeren Gewalt entbundenen Menschen, ihre vollkommene Verwirklichung finden. Steht doch mit der Sättigung der äußeren wirtschaftlichen Lebensbedürfnisse des Menschen immer noch die Stillung der inneren geistigen Lebensbedürfnisse offen. Anders kann die Glückseligkeit des Menschen keine vollkommene sein[55]. Die Erfüllung der Anlageunendlichkeit seines Gemütes kann der Mensch jedoch nur im Wege der Vereinigung der höchsten Geisteskraft, nämlich des Verstandes, als solchen mit dem höchsten Gegenstand, der das Gute in seinem Inbegriff sein muß, finden[56].

Weil die Grundanlage der menschlichen Natur zum Guten in ihrer Ausrichtung durch den freien selbstbestimmungsmächtigen Willen auf die sichtbaren Dinge der Natur und unserer Kultur ihre letztlich bestimmende Zielsetzung findet[57], der Stoff aber immer die Wirkung der Vereinzelung[58], Beschränkung und Begrenzung hat, weist jene hin auf den sie tragenden geistigen Selbstandgrund mit seinem Ganzanders-

---

[50] Aristoteles: „Arché noesis", in: Metaph. XII, 7. 1072/b.
[51] Vgl. P. Hirt, ebd. 99.
[52] Cf. S. Th. I—II. 10, 1. c. et ad 3.
[53] Vgl. Th. Steinbüchel, 266; Messner, 108 f.
[54] P. Hirt, ebd. 95 ff.
[55] Cf. S. Th. I—II. 2, 18; cf. I. Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Freiburg[4] 1926. n. 891; siehe auch J. Messner 59 ff.
[56] J. Gredt, n. 900 sq.
[57] Das Wort Pascals: „L'homme surmonte infiniment l'homme".
[58] Cf. J. Gredt, n. 386 sqq. 814; Jul. Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 403, 419; P. Hoenen, Cosmologia, Rom 1945, 263.

sein gegenüber den materiellen Dingen[59]. Gerade diese Andersartigkeit des Geistes aber verwehrt dessen Entstehung aus dem Urstoff im Wege der dialektischen Sprünge, wie die Begründer des dialektischen Materialismus es behaupten[60]. Wir können von der Beschaffenheit der Geistestätigkeiten auf diejenige des tragenden Selbstandgrundes zurückschließen, wie es etwa die Grundtätigkeit des Willens in seinem Streben und Lieben oder des Verstandes in seinem Erkennen zeigt. Sie werden bestimmt durch ihre eigentümlichen Gegenstände, ihr Gut, ohne jedoch bei den Einzelwerten oder Einzelwahrheiten der Dinge stehen zu bleiben und davon erfüllt zu werden. Ganz im Gegensatz dazu ist der Stoff seinem Wesen nach Vereinzelung und Begrenzung in bestimmter Raumlage zu anderen Körpern hingeordnet. Aus einem Stück Holz vermag man nur einen Merkur zu schnitzen und nicht gleichzeitig einen Apollo. Das eine verdrängt das andere. Der Geist bleibt aber bei den Einzelbestimmungen von der Außenwelt her, die wir Begriffe nennen, nicht stehen. Vielmehr seine naturhafte Grundliebe zum Guten hält den Geist aufgeschlossen für alle Wesen, Wahrheiten und Werte[61]. Dieser reine „Wertwille" kann nur durch Gott selbst, den Zentralwert aller wahren Werte, die wahre vollkommene Erfüllung und allseitige Glückseligkeit finden, die im Menschen nichts Erfüllungswürdiges ausläßt[62]. Gott als höchstes Gut liegt allen kontingenten Teilwerten voraus und kann nicht eine Art Selbstprojektion des Menschengeistes ins Unendliche sein, wie Feuerbach[63] und im Anschluß an diesen Marx, Engels und Lenin behaupten[64].

Aus dieser Grundbindung unseres Geistes durch seine Natur an das Gute als unbegrenzte Anlage zu einem umfassenden Höchstwert fließen in unserem eingeborenen, unbestimmten Heilsverlangen die Gottesbeziehungen[65]. Daher stammt auch die Wesensunruhe[66] des Menschen nach Gott, die uns bei keinem innerweltlichen Einzelwert stehenbleiben und vollkommene Freude finden läßt[67].

Eine solche vollkommene Befriedigung all seiner Sehnsüchte kann der Mensch auch nicht beim Menschen finden, der doch durch das Personsein für den Menschen den höchsten Wert darstellt. Hinsichtlich des Menschen als ebenbürtiges Gut für den Nächsten sagt Aristoteles: „Nah verwandt ist der Mensch dem Menschen und (daher)

---

59 Vgl. Messner, ebd. 102, Anm. 1.
60 Vgl. Wetter 194 f., 518 f., 110 ff.
61 P. Wust, Dialektik des Geistes, Augsburg 1928, 424 f.
62 Cf. A. Augustinus, De Civitate Dei XIX, c. 26; v. S. Th. I—II. 2, 8 c.
63 Vgl. Wetter 14 f. „Homo homini Deus" ist oberster praktischer Grundsatz von L. Feuerbach (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Nr. 60, Sämtl. Werke 2, Stuttgart 1904, 318).
64 Siehe ebd. 43. Dieses anthropologische Prinzip Feuerbachs überträgt Marx ins soziale und ökonomisch-technische Bereich.
65 Cf. Thomae Aquinatis, Compendium Theologiae c. 104; S. Th. I. 12, 1; J. Gredt n. 548, 4—5.
66 Vgl. W. Verkade, Die Unruhe zu Gott, Freiburg 1921.
67 Cf. 1. Jo. 4, 18; cf. Plotinos, Enneades I, 6, 9; III, 5.

lieb“ [68] gleichsam als erweitertes Selbst. Die gemeinsame Natur verbindet die Menschen zu einer derselben entspringenden naturgebundenen Freundschaft [69].

So tritt jene naturgebundene Grundliebe zum Guten als Verpflichtung des Menschen auf, den wahren höchsten Wert zu suchen, den Plato das „erste Gute“ nennt [70], und offenbart sich als religiöse Anlage [71]: nämlich zur Anerkennung, Nachahmung und Verehrung des höchsten Gutes. Dieses aber stellt, wenn es gefunden ist, unser eigentliches Heilsgut dar. Nach diesem allein haben wir unser Leben einzurichten, das allein die gültige Richtschnur eines wahren Humanismus sein kann. Denn der Mensch muß das als Endziel anstreben, wozu ihm seine naturmäßige Grundliebe, die sich im Gewissen geltend macht, die Richtung weist. Anders ist der Friede des Menschen nicht voll. Der wahre Friede aber besteht in der tatsächlichen Einstellung und Einübung alles menschlichen Handelns in die höchsten Ordnungsbeziehungen, wie sie aus unserer Naturbindung an das Gute hervorgehen. Diese gibt auch den Maßstab ab für die Wertbeheimatungen [72] und -abstufungen des wahren Humanismus.

Mit feinem Gespür für jene skizzierten Grundverhältnisse unseres Geistes in dessen Anlage zur Religion sagt Goethe im Faust: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust. Die eine hält... sich an die Welt mit klammernden Organen. Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust zu den Gefilden hoher Ahnen.“ Nach dem dänischen Philosophen Sören Kierkegaard ist, in richtigem Verständnis der Grundverhältnisse des Menschenwesens, „das Gottesbedürfnis [73] des Menschen größte Vollkommenheit“, nämlich vermöge seiner unendlichen Aufgeschlossenheit, durch die naturgegebene Bindung an das Gute, für das unendliche Gut Gottes. In diesem Grundzug unseres Gemütes liegen die Wurzeln für einen wahren Humanismus, der das Menschenwesen, wie es ist, nicht verunglimpft, indem man den werktätigen Menschen, wie es Marx und Lenin tun, in Verabsolutierung desselben für den Inbegriff des Menschen erklärt [74].

Die Uranlage des Menschen ist nach dem reinen Heilswillen, auf Grund der Gottangehörigkeit des Menschen durch die naturhafte Grundliebe zum Guten, diejenige der Religion, also der Gottesverehrung im Sein und Leben [75]. So erweist sich jene Uranlage unseres Geistes als Anlage, Hinordnung und Bestimmung für Gott von der Naturbindung an das Gute her als eine Gottebenbildanlage [76].

---

[68] Aristoteles, Eth. Nicom. 8,1 (3); vgl. Goethe, Iphigenie IV, 1; Homer, Ilias, X, 224 f.
[69] Vgl. P. Hirt, 100 ff.
[70] Cf. Lessius, De Summo Bono, Antwerpen 1616.
[71] Vgl. A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, 158 ff.; cf. S. Th. I, 2, 1 ad 1.
[72] Vgl. D. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930.
[73] „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit“ (S. Kierkegaard), zit. J. Hessen, 50.
[74] „Der Mensch glaubt an Gott oder an einen Götzen“ (Max Scheler). Bei Marx und Lenin heißt dieser Götze „Kollektiv“: vgl. H. Meyer, Systematische Philosophie, Bd. 3, Paderborn 1960, 354.
[75] Vgl. G. Wunderle, Das Irrationale im religiösen Erlebnis, Paderborn 1930, 56; A. Lang, 162: vgl. N. E. v. Gebsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart 1947, 41.
[76] P. Hirt, 176 ff.

IV. *Die Selbstentfremdung des Menschen*

Wenn Lenin mit Marx und Feuerbach in der Religion, die den Menschen von seiner eigentlichen wesensbestimmten Aufgabe abziehe[77], daher die Ursache der tiefsten Selbstentfremdung des Menschen sehen will, so ist genau das Gegenteil wahr: Die Gottebenbildanlage unseres Geistes, in dessen unendlicher Anlageweite und -tiefe, kann nicht etwa Triebfeder eines Fortschrittes ins Unendliche sein, der noch im anderen Leben eine Fortsetzung fände, wie es Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft behauptet. Erst recht kann der begrenzte Fortschritt eines vergesellschafteten wirtschaftlich-werktätigen Menschen nach der Lehre der K. Marx und Fr. Engels Endziel sein. Pascal sagt mit Recht: „Der Mensch übersteigt ins Unendliche den Menschen." Das Ebenbild als Anlage zum Guten drängt hin und ist wesenhaft bezogen auf die Erfüllung durch das göttliche Urbild, allerdings bedingterweise, auf das persongewordene Gleichbild des Vaters, nämlich im Weg freischenkender Herablassung Gottes[78].

So wird notwendigerweise mit der Ausschaltung des menschlichen Gottesbildes, unter dem Einfluß Feuerbachs, durch Lenin: Gott sei nichts als eine Selbstprojektion des Besten im Menschen ins Unendliche[79], auch das wahre Menschenbild entstellt und ins Ungeheuerliche verzerrt[80], wie Picassos[81] Menschenbilder es veranschaulichen. Es kommen dann bei einem im Grunde ziellos im Dunkeln herumtappenden Fortschritt[82], ob dieser nun „Selbstbewegung des Geistes" im Sinne Hegels genannt wird[83], oder „Selbstbewegung der Materie" im Sinne von Marx, Engels, Lenin[84] und Stalin, beständig historische Phänomene ans Licht ohne jede Sinnbegründung[85]. Ein solcher kollektiv-ökonomischer Humanismus gleicht mit seiner Rechtfertigung aus der Bewährung in der Geschichte einem Krötenlaich, worin die Tatsachen sich in der

---

77 „Die Religion", so L. Feuerbach, „ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst. Er setzt Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber." Das Wesen des Christentums. Sämtl. Werke VI, Stuttgart 1903, 41; vgl. G. A. Wetter, 14.

78 Vgl. H. Mühlen, Der Heilige Geist als Person, Münster i. W. 1966, 156 ff.; 292 ff.

79 Vgl. L. Feuerbach, Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs, Sämtl. Werke II, Stuttgart 1904, 338.

80 Cf. S. c. Gent. III, 117 (3); cf. in Arist. Eth. Nicom, lect. 1. I, 1; vgl. J. Messner, 111; S. Th. II—II, 188, 8; vgl. K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorrede (1859). Quelle dieses verzerrten Menschenbildes ist Hegel; vgl. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes (1821), § 258. Ähnlich O. Spann, Gesellschaftslehre (1930), 562. Der Mensch ist nicht technisch-ökonomisches Kollektivwesen, so daß dieses sein ganzes Wesen ausmachte. Vgl. Aristoteles, Politeia I, 2 (13); Nicom. Eth. VIII, 14.

81 Vgl. H. Seldmayer, Verlust der Mitte, Berlin 1956, 151 f.; 137.

82 Vgl. J. Messner, 336, 634.

83 Vgl. C. Nink, Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg ²1948, 40 ff.; 48 ff.; 70 ff; 102 f.

84 Vgl. Wetter, 391 ff.; 405 ff.; 408.

85 Vgl. A. Lang, 25. Das messianische Glaubensaxiom von Marx ist die Erzeugung eines Maximums an Gütern nach dem Prinzip: „Jedem nach seinen Bedürfnissen". Damit wird der Mensch zu einer

Strömung zusammenleimten, um ihre Zielsetzung zu suchen. Mit einem bloßen geschichtsimmanenten Pragmatismus ist nicht auszukommen.

Der Mensch empfindet sich freilich in einem Zustand der Selbstentfremdung[86]. Die schlimmste Art derselben ist die Verstrickung ins Böse. Der werktätige Mensch im Sinn des sowjetischen Humanismus, der nur einen Teilbezirk des Menschseins umfaßt, kann nie den Frieden aller in seiner idealen Verwirklichung herbeiführen. Kein wahres Menschheitsendziel kann aus der rein innerweltlich-gebundenen Geschichte beurteilt und bewertet werden[87]. Das ist nur möglich aus der im Menschengeiste der Anlageausrichtung nach vorausbestellten Transzendenz als Urgegebenheit und Endziel[88]. Dieses vermag aber niemals durch einen Macht- und Wunschwillen aus dogmatischen Vorurteilen heraus festgelegt (definiert) werden, um nachträglich in der Praxis, d. h. einem „Denken durch Handeln und Handeln durch Denken" die Bestätigung zu finden[89]. Vielmehr kann das einzel- wie gesamtmenschliche Endziel nur nach den Anweisungen der unverfälschten Menschennatur[90] gesucht, vorgefunden, erschlossen, erstrebt und verwirklicht werden. Dank der absoluten Bindung des Menschen an das Gute als solches als Grundliebe unserer Natur oder Urstreben bereits in den Ursprüngen unseres Geistes, die freilich formaler Art, aber deswegen nicht weniger wirklich ist, ist der wahre Humanismus im Ansatz, Wesen und Sinn schon festgelegt. Jene Bindung unserer freien Person an das Gute ist die ursprünglichste[91]. Indessen verzweigt sich bereits an ihrem Ursprung jene Urbindung in vier klar voneinander verschiedene näherbestimmte Bindungen. Diese legen die Grundgesetze für die Entfaltung eines wahren Humanismus und dessen Wesen fest.

V. *Die Grundprinzipien des wahren Humanismus*

1. Die Urbindung an das Gute im allgemeinen, die allem vollkommenen und guten Menschenleben zugrundeliegt, ist die religiöse Bindung[92]. Diese läßt sich für die Verwirklichung des Humanismus im vollkommenen Sinn als dessen Entwicklungsausrichtung im Einzelmenschen so formulieren: „Erst gehörst du deinem Gott"[93]. Da diese ursprüngliche Personbindung formaler Natur ist, ist es zunächst auch der Gottesbegriff. Deshalb besteht die Möglichkeit, daß der Mensch seine Glückseligkeit nicht in

Funktion der Materie entwürdigt; vgl. Th. Andreas, Zur Widerlegung des dialektischen und historischen Materialismus, Pfaffenhofen 1954, 11.

[86] Vgl. H. Seldmayer, 114; vgl. W. Theimer, Der Marxismus, Bern³ 1960, 33.

[87] Vgl. Lang, 252; J. Bochénski, Der sowjetrussische dialektische Materialismus, Berlin 1960, 110.

[88] Vgl. A. Lang, 158; 165.

[89] Vgl. Wetter, 580ff. „Eine humanisierte Natur und ein naturalisierter Mensch ist das Ziel der dialektischen Praxis"; vgl. H. Ogiermann, Materialistische Dialektik, München 1958, 238 ff.

[90] Vgl. A. Lang, 165; cf. Plato, Symposion c. 23 ff.; siehe auch P. Hirt, 201 f.

[91] H. Meyer, 235; cf. S. th. I—II, 18, 2.4.

[92] Cf. S. c. Gent. 3,20.

[93] Vgl. Th. Steinbüchel, I, 206.

einem an Gott als Person orientierten Wertethos sucht. Dort gilt das Wort: „Wie der Mensch, so sein Gott". Jene Ursprungsbindung des Menschen an Gott gilt nicht nur vom konkreten sittlichen Sollen, sondern bereits vom Naturwollen[94]. Jeder Mensch hat so, wie er in seiner Wesensdominante geartet ist, und danach verschiebt sich auch von selbst das Menschenbild, seinen Gott, den wahren Gott oder einen Götzen, wie Scheler es nennt. Der Mensch hängt Gott als Person an, zu der man beten kann[95]. Dieses geschieht notwendig im Zug der religiösen Grundanlage des Menschen, an Hand welcher er sich ein konkretes Bild von Gott und infolgedessen auch vom Menschen macht[96]. Das Gute wollen heißt, von der ursprünglichen naturhaften Bindung der Natur aus, das Bessere wollen, ein Bestes, Höchstes wollen[97] "*αἰὲν ἀριστεύειν*", ohne daß Klarheit darüber herrscht, worin jenes Beste, Höchste seiner Ansicht nach besteht.

Sobald der Mensch seine Strebekräfte auf die Welt der Güter richtet und ein sachliches Ziel will, er will dabei sein Bestes, sein Wohl[98], so richtet sich seine Liebe auf ein höchstes Gut, dessen individuelle konkrete Gestalt zwar noch vorerst im Unbestimmten liegt[99]. Der Mensch liebt von Natur eben durch die Naturbindung an das Gute als solches Gott unter der Form des Höchsten, Besten, Beglückendsten, eines höchsten Gutes notwendig sogar als sein eignes höchstes Gut, sofern dort sein ganzes Wohl aufgehoben ist und damit mehr als alles andere[100]. Allerdings liebt der Mensch in der reinen Naturordnung nur, insofern er sein Wohl und Heil notwendig will[101], also als das höchste Gut für sich selbst, höchstens eingeschlossenermaßen als höchstes Gut an sich.

Hier scheint die mit dem Menschenleben in dessen Gemütsgründen wesenhaft und notwendig verbundene Ehrfurcht auf[102]. Diese naturhafte Gotteserkenntnis ist nicht angeboren; sie ist erworben, und zwar im Zug der Urbindung des Menschen von seiner Natur aus an das Gute überhaupt.

2. Auf Grund der gleichen ursprünglichen und notwendigen Bindung an das Gute im allgemeinen liebt der Mensch sich selbst und ebenso alles andere notwendig im Verhältnis zu sich selbst[103]. „Du gehörst in zweiter Linie ganz dir selbst an." Nie-

---

94 „Der persönliche Gott ist die tiefste Sicherung und Gewähr für die menschliche Persönlichkeit" (Th. Steinbüchel, ebd.); siehe auch P. Wust, Ungewißheit und Wagnis, Leipzig 1937.

95 „Gott (verlangt) die Erfüllung der Seinsordnungen, in denen der Mensch zu dem wird, was Gott in sein Sein hineinlegte" (Th. Steinbüchel, II, 211).

96 Cf. Eph. 4, 24; Kol. 3, 9 f.; vgl. K. Pfleger, Nur das Mysterium tröstet, Freiburg 1958.

97 P. Hirt, 98 f.

98 Th. Steinbüchel, II, 203.

99 Ebd. 207; S. c. Gent. 3, 20.

100 Cf. S. Th. I, 65, 5.

101 Cf. S. Th. I, I—II, 2, 8. ad 2; siehe auch Steinbüchel, ebd. 206.

102 In der christlichen Ehrfurcht erblickt Goethe „ein Letztes, . . . eine Willigkeit, sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen": Wilhelm Meisters Wanderjahre, II, 1.

103 Vgl. P. Hirt, 196 ff.

mand steht dem Menschen näher als er selbst, der Sohn seiner Mutter[104]. Der Mensch ist in Sorge um sich selbst[105], er liebt seine Vollkommenheit notwendig, ebenso die Wahrheit, die Tugend, die Freude und sein Heil. Aber zunächst nur in seinem ungesonderten Verhältnis zur ratio boni als bonum rationis ut ratio est, insofern jenem der Charakter der zu ihm selbst zu seinem Selbstwert gehörigen Gutheit eignet[106].

Mit der Notwendigkeit der ursprünglichen formalen Selbstliebe zum eignen Selbstwert im allgemeinen ist auch eine gewisse ursprüngliche und notwendige naturhafte Bindung des sinnlich-leiblichen Lebens in der Unterordnung unter das geistig-vernünftige Leben an dieses gegeben[107]. Auch diese Bindung ist eine notwendige, wirkliche, sachliche, ursprüngliche, aber formale.

In dieser Urbindung des Menschen liegen auch die Wurzeln für das Phänomen der Scham[108]. Dieses ist für das richtige Menschenbild des Humanismus von ausschlaggebender Tragweite[109]. Das Phänomen der Scham hebt die sowjetische Auffassung, vom Menschen nach dem Vorbild Lenins, gründlich aus den Angeln[110]. Das Sichschämen, das nur dem Menschen zukommt, weist auf das Ganzanderssein des Geistes gegenüber dem stofflichen Leib hin.

3. Der Mensch muß ebenso von seiner ursprünglichen notwendigen Naturbindung her den andern Menschen lieben, und zwar nach Maßgabe seines Verhältnisses zu sich selbst[111]. So liebt der Mensch das Zusammenleben, -sprechen, -sichaustauschen, -erleben mit andern, liebt, fühlt, leidet, duldet mit ihm und ist für ihn in Sorge. Daher ist der Mensch geradezu ein Kind der Sorge, weil er gleichsam Wand an Wand mit Gott wohnt[112]. „Ut norit homo se, indiget altro." Um zur Kenntnis seiner selbst zu

---

[104] Christus steht sich selbst nahe auf Grund seiner Selbsttreue. So stehen ihm nahe, die seine Selbsttreue teilen. Daher ist im echten christlichen Menschenbild die Selbstbezogenheit zugleich Grund der Beziehung zu den andern. Beide haben ihre Wurzel in der grundsätzlichen Gottbezogenheit der menschlichen Person (cf. Mt. 12, 50).

[105] M. Heidegger, 193; Steinbüchel, 182.

[106] Vgl. P. Hirt, 114 ff.

[107] Vgl. J. Endres, Der Mensch als Mitte. Bonn 1956, 117.

[108] Vgl. Wl. Solovjev. Die Rechtfertigung des Guten 41, in: Gesammelte Werke, Bd. VIII. Darnach sind die Scham, das Mitleid und die Ehrfurcht die Grundsätze, nach denen sich durch die Bewahrung der freien Selbstgehörigkeit und Würde des Geistes das natürliche Menschenbild aufbaut; siehe ebd. 58 ff., 66. Diese Offenbarung der Gottabkünftigkeit des Geistes durch seine Selbstbehauptung im Schamgefühl, in dem das marxistische Menschenbild gegenstandslos wird, entspricht dem scholastischen Naturgesetz.

[109] Das Schamgefühl ist das kennzeichnende Merkmal des Menschen als geistiger Person: „Ich schäme mich, also bin ich." Das Schamgefühl offenbart den ewigen Personeigenwert vor Gott und hebt das kommunistische Menschenbild aus den Angeln; vgl. H. Meyer, Die Weltanschauung der Gegenwart, Paderborn 1949, 395; D. v. Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit, München 1928, 58 ff.

[110] „Der Mensch ist kein Genus, sondern Genius" (Wl. Solovjev).

[111] Die Scham ist der kategorische Imperativ des Geistes zum Schutz seines Gottebenbildadels: „Du sollst Geist bleiben!" (Solovjev).

[112] „Das In-der-Welt-Sein (des Menschen) hat die seinsmäßige Prägung der Sorge", M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle [1] 1927, 198; siehe auch ebd. 73, 61; vgl. A. Delp, Tragische Existenz, Freiburg

kommen, braucht der Mensch den Menschen[113]. Der Mensch liebt ebenso von seiner Naturbindung an das Gute im allgemeinen den Frieden unter den Menschen, das Heil aller, die Ordnung und Gerechtigkeit[114].

Hier ist klar die Behauptung Lenins widerlegt von den notwendig unversöhnlichen Klassengegensätzen, womit dieser die Notwendigkeit der Revolution dartun will: als Mittel zum wahren werktätig gesellschaftlichen Humanismus[115]. Der wahre Ausgleich der Unterschiede ist stets im Weg der Gerechtigkeit und Liebe möglich und notwendig[116], nämlich auf Grund der Naturgemeinschaft und -freundschaft aller Menschen[117]. Der soziale Friede, die Ruhe in der Ordnung (tranquillitas ordinis) ist die wahre Triebfeder der Geschichte[118]. Nicht der Zwiespalt und Kampf. Die von der notwendigen Naturbindung des Menschen an das Gute gewollte Grundhaltung ist der Friede aller als Ruhe in der Ordnung und aus diesem Frieden die vollkommene Freude[119]. Da die Freude beim Geschenk als erweitertem Ich, in Vertretung desselben, in einer gewissen Selbstübereignung des Menschen besteht, so ist vom Phänomen der Freude her das Recht auf Privateigentum naturbegründet[120].

Die wahre Autorität gehört auch zum echten Humanismus[121]. Die formale Bindung an ein Allerhöchstes verlangt die Unterordnung unter die rechtmäßige Autorität, die den Frieden unter den Menschen gewährleistet[122].

4. Endlich bezieht der Mensch auf Grund seiner naturhaften Bindung an das Gute im allgemeinen notwendig alle materiellen Güter auf die Erhaltung und Entfaltung

---

1935, 94 ff. „Cura enim, quia primum (eum) teneat hominem, quamdiu vixerit", ebenda 197; R. Guardini, Vom Sinn der Schwermut, Zürich 1949, 50 ff.

113 Vgl. Delp, 95: „Das Mitsein (die Dubeziehung, ‚das Vor-einem-Du-Stehen' als selbständige Existentia des Menschendaseins) ist ... in je meiner Welt ... ein ‚leeres Um-zu', ‚höheres Zeug', dem (zuhöchst Gottes) Fürsorge zukommt"

114 Vgl. H. Meyer, 396.

115 Vgl. Th. Andreas, Zur Widerlegung des dialektischen und historischen Materialismus, Pfaffenhofen 1954, 96.

116 „Das gerechte Mitleid", sagt mit Recht Solovjev, „organisiert sich im Staat, der sich vervollkommnet, indem er das Gebiet der Wahrheit und Liebe erweitert", zit. bei Meyer, ebd. 397; cf. Pius XI. Divini Redemptoris, Recklinghausen 1937, 14.

117 Vgl. P. Hirt, 100, 122; siehe auch A. Möhler, Der ungeteilte Dienst, Salzburg 1938, 155 f.

118 Cf. S. Th. II—II, 29, 2.

119 Cf. S. Th. I—II, 70, 3.

120 Im Geschenk, das die freie Selbstgehörigkeit des Menschen zur Voraussetzung hat, kommt die menschliche Personwürde zum Ausdruck. Schließlich gründet theologisch alles menschliche Geschenk-, Gabe- und damit auch Eigentumswesen im Personcharakter des Hl. Geistes als höchster Gabe in Gott, cf. S. Th. I, 38, 1; vgl. F. Malmberg, Ein Leib — ein Geist, Freiburg 1960, 146. Weil der Hl. Geist schon in Gott vollzugsmäßig (actu) von Ewigkeit her Geschenk in Person ist, nur darum, auf Grund dieser persönlichen Eigentümlichkeit, kann er auch in der Zeit höchste Gabe Gottes für uns sein. Im Gegensatz zu Thomas sagen wir, die zeitliche Schenkbarkeit des Hl. Geistes beruht darauf, daß er die innergöttlich sich in der Ewigkeit vollziehende Schenkung in der vollkommensten Wirklichkeitsweise der Person ist (vgl. S. Th. I, 38, 1 ad 4).

121 „Sünde ist ... der Vorzug der eigenen Person in der Verneinung der ‚Autorität' Gottes ..., die Preisgabe des Selbst in der Preisgabe Gottes" (Steinbüchel, II, 258).

122 Vgl. ebd. 261.

seines sinnfällig-leiblichen Daseins[123]. Das ist die eigentliche Triebfeder im Menschen, die ihn zum Homo faber, zum werktätigen Menschen oder Wirtschaftswesen macht[124], da er auf die Nutzwerte als Geist-Leibwesen angewiesen ist und dann auf diese als Mittel zum Zweck[125]. Der technische Eros[126] steht im Dienst des Menschen als Person, sofern er als leibgebundenes Individuum der Hervorbringungen seiner Hände bedarf zur Erhaltung, aber auch Verschönerung und Vervollkommnung seines Daseins. Niemals können aber Wirtschaftswerte Endziel menschlichen Schaffens sein, wie die Leninsche Auffassung vom Menschen es lehrt. Das ganze Wirtschaftsleben, wie es der Homo faber, der werktätige Mensch betreibt, ist um des Menschen willen da, nämlich für den Homo sapiens, dessen Weisheit als lebensgestaltende Kraft ihn aus den letzten und höchsten Gründen sein Leben zu gestalten anhält.

Weisheit bedeutet nämlich im Theoretischen Erkenntnis aus den tiefsten Gründen des Seins, im Praktischen Lebensgestaltung aus den letzten Gründen des Seins[127]. Kurz, der nur als kollektiv-ökonomisches Wirtschaftswesen gesehene Mensch muß bei der willkürlichen Ordnungsumkehr in der Rangordnung der Werte verkümmern und der äußersten Selbstentfremdung nun erst recht verfallen, woraus ihn Marx, Engels und Lenin durch ihre Rezepte doch gerade befreien wollen[128]. Von den Vätern der Sowjetphilosophie werden die sinnfällig-leiblichen Daseinswerte verselbständigt und gegenüber den als Überbau bezeichneten geistigen Kulturwerten als die ursprünglichen erklärt[129]. Das führt zu einer völligen Entwertung der Person des Menschen,

---

[123] Der Mensch ist keineswegs Werkzeug zur materiellen Gütererzeugung im Dienste der bloßen Gattung, zu dem er im Menschenbild des Marx und Lenin erniedrigt wird. Der Mensch ist Homo faber nur als Homo viator, dessen Aufgabe es ist, als Homo sapiens nach der Devise des Horaz: „Mens divinior" sein Leben aus der bis an das Herz des göttlichen Seins hinabreichenden heiligen Tiefe des Lebens zu gestalten (vgl. ebd. Steinbüchel I, 113).

[124] Man muß gut auseinanderhalten: Homo ut individuum und Homo ut persona (vgl. P. Hirt, 107 ff.). Das geistige Personsein trägt alles, was Marx in seinem Menschenbild einfach unterschlagen hat. Das Individualwohl steht im Dienste des Personwohles; vgl. W. Theimer, Der Marxismus, Bern-München [3]1960, 73 ff.

[125] „Für den Marxisten besteht die Güte (und sittliche Erlaubtheit) eines Mittels in der in ihm liegenden Präsenz ... des Zieles", Lacroix, Der marxistische Mensch, in: Dokumente, H. 1, 22. Dieses Ziel ist der Wirtschaftsfortschritt der Menschheit; vgl. W. Theimer, ebd. „Das Ende der Tage", 93 f.

[126] Vgl. J. Hommes.

[127] Zum Begriff der „Sapientia" cf. S. Th. II—II, 23,2 ad 1; 19,7; 45,2; S. Th. I—II, 57, 2 ad 1; 66, 5, c. et ad 1.

[128] „Die Menschheit, die sich nach der Beseitigung des Privateigentums ergibt" — nach Marx der einzigen wahren Erbsünde —, „ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur"; K. Marx, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, 139. — „Die Weltgeschichte (ist)" — nach Marx — „die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit" (ebd. 128).

[129] „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen" — so lautet ein grundfalscher Ausspruch von K. Marx, den sich Lenin für seine Weltumwälzungsziele zu eigen machte —, „das ihr Sein bestimmt, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859) 3; vgl. C. Hubatka, Die materialistische Geschichtsauffassung, Diss. Pontif. Gregoriana, Rom 1940, 56.

die gerade seine Würde ausmacht[130]. Die genannten vier Grundbindungen im Reich der Werte, wie sie von der Natur dem Menschen auferlegt sind, sind die Grundgesetze des wahren Humanismus und liefern den Maßstab für alle Wertabstufungen des wahren Menschenbildes: für das Maß der Selbstvervollkommnung und Selbstentfremdung oder des Selbstverlustes. Das Beste im Menschen, sein Selbstwert als Person[131], wird bewahrt durch den Gottesgedanken nach dem Psalmwort: „Mihi adhaerere Deo bonum est“ [132]. Gott anzuhängen, das macht unser wahres Wohl ohne Abstriche, wie Gott es haben will, aus.

---

[130] Vgl. Dostojewskijs Beschreibung des Kollektivmenschen, in: „Dämonen“; s. auch Th. Kampmann, Licht aus dem Osten, Breslau 1931; vgl. H. Meyer, 368.

[131] Vgl. J. Endres, 115; S. Th. I, 93, 6. Für die marxistische Soziologie ist die Person „eine Größe, die soziologisch vernachlässigt werden kann“. So Marx zit. bei Wetter, 90.

[132] Cf. Ps. 72 (73), 28; 1. Kor. 6, 16.

Besprechungen

Hubertus Mynarek, **Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung.** Das Bild des Menschen in einem dynamischen Universum. Verlag Schöningh, München — Paderborn — Wien 1967, 499 Seiten, Leinen DM 49,—.

Was Teilhard de Chardin in genialer Schau skizziert hat: die organische Verbindung der Hominisation mit der Entfaltung der Gesamtschöpfung, das sucht das vorliegende Buch des jungen Bamberger Professors auf breitester theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlich-empirischer Grundlage umfassend und systematisch durchzuführen. Die Genesis des Menschen wird hineingestellt in die Entwicklung eines von Gott dynamisch-evolutionär geschaffenen Kosmos, und jede Seite des Buches läßt uns erleben, daß der christliche Glaube an die Erschaffung eines sich immer höher entwickelnden Typus Mensch durchaus etwas anderes ist als die vom Monismus vorgetragene, rein „tierisch" verstandene Evolutionstheorie des Humanum. Die Entwicklung der Welt ist personalistisch ausgerichtet und sie ist von ihrem Schöpfer gewollt als ein „plus-être", als eine stete Höherentwicklung bis zur humanen Phase, und auch diese wiederum soll nach dem Willen Gottes eine beständige Weiterentwicklung darstellen, auf daß der Mensch *immer mehr Mensch* nach Gottes Bild werde. In der Entwicklung der Welt ist eine theologisch-personalistische Leitidee angelegt; das Universum entfaltet sich zum Menschen hin. Der Mensch ist kein biologisches Zufallsprodukt, sondern als ratio seminalis in die von Gott stammende Wirklichkeit hineingeschaffen.

Vf. nennt seine Hominisationstheorie eine „basale", da immer wieder auch von den untersten Seinsstufen des Kosmos an das Wesensbild gerade des Menschen angestrebt wird. Zugleich nennt er seine Anthropologie eine „analog-abgestufte", eine „dynamisch-evolutionäre", die er den „statisch-essentialistischen" und „punktuell-existentialistischen" Theorien vom Menschen entgegenstellt.

Gott hat Entwicklung als solche gewollt, die immer höhere Werte hervorbringt; jede Seinsschicht bringt neue, entschiedenere Ordnungsgebilde hervor, die aber immer auf den unteren basieren, aus ihnen hervorwachsen, als höher strebende vom Schöpfer aller Wirklichkeit intendiert sind. Der Mensch wird wie alles Leben getragen vom kosmischen Werdestrom und zugleich ist er der eklatante Erweis dessen, daß der Schöpfer eine stets aktive Seinsvervollkommnung des Geschaffenen will. Der Mensch ist der Höhepunkt eines kosmischen Werdeganges, wahres Werdeglied einer Werdewelt, und zugleich als alleiniger Geistträger in ihr auch ihr Besitzer und Vollender. Sein Geist ist aber nicht etwas Plötzliches, sondern ist angelegt und vorbereitet im Vormenschlichen, das hinzielt auf den Geist, auf dessen Freiheit, auf den Menschen. Sinnziel aller Weltentwicklung ist das Auftreten und Sichentfalten des Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein des Menschen. Der ganze Kosmos in seiner Entfaltung ist damit ein Aufstieg zu menschlicher Freiheit, zu menschlichem Personsein. Und „der Mensch vermag ... das ganze Weltall in sein übersinnliches Bewußtsein einzufangen, den gewaltigen kosmischen Massen ein neues, gewissermaßen vergeistigtes, weil vom (menschlichen) Geist durchlichtetes, gewürdigtes Dasein zu verleihen" (S. 359). Der Mensch wird dadurch zum *„Mikrokosmos"* und zugleich gewissermaßen zum Schöpfer eines Kosmos, indem er den erkannten Kosmos durch seine geistgeleitete kulturelle Tätigkeit formt, ihn Gott gewissermaßen darbringt und zu seinem göttlichen Schöpfer zurückführt.

Aber der Mensch ist nicht nur welterkennender, weltdarstellender, weltformender Mikrokosmos, sondern er ist auch der *„Mikrotheos"*. Er ist nicht nur „Sprecher des Kosmos" vor

Gott, sondern er ist die Brücke, auf der Gott in den Kosmos hineingeht, indem der göttliche Logos aus dem Menschengeschlecht Fleisch annimmt und sich dank seiner Menschennatur im Kosmos inkarniert. Gott wollte nicht nur den Menschen als Ziel des Kosmos, sondern den *Gottmenschen*; im Akte der Schöpfung war die Inkarnation intendiert. Der Mensch sollte nicht nur als Ebenbild Gottes durch die ganze Weltentwicklung hindurch sich entfalten, sondern aus ihm sollte als „einer aus der Menschheit" der Erlöser und Vollender der ganzen Schöpfung, der inkarnierte Logos geboren werden, der den Menschen nicht aus dessen eigener Kraft und Sehnsucht zum Ziele der Vergöttlichung führte, sondern ihm eine Rückkehr zu Gott durch göttliche Gnade kündete und ermöglichte. Die ganze Evolution der Welt und des Lebens zielt auf Christus, den Gottmenschen. Theozentrismus, der an den Rechten des Menschen vorbeigeht, und antitheistischer Anthropozentrismus werden versöhnt im Christozentrismus. Der Mensch ist das Ziel der Schöpfung, weil in der Schöpfung und in der sich durch die Genesis der ganzen Natur entwickelnden Idee des Menschen der Gottmensch intendiert war von Anbeginn. Die ganze Wirklichkeit muß dynamisch gefaßt werden als eine, die auf Christus hin lebt und in ihm ihre Vollendung findet.

Man bewundert die Literaturkenntnis des Verfassers, die Klarheit seiner durchweg überzeugenden Darstellung, seine Fähigkeit, Altes mit Neuem zu verschmelzen, die genialen Intuitionen Teilhards mit den Einsichten Schells in eins zu sehen — und dabei dem Leser tiefe Einblicke auch in die naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Einzelforschung zu verschaffen. Das Buch ist ein würdiger Nachfolger der beiden anderen größeren Schriften Mynareks „J. Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses" (Paderborn 1963) und „Mensch und Sprache" (Freiburg 1967). Es läßt uns bei der jugendlichen Energie und dem gereiften Wissen seines Verfassers noch viel von seiner weiteren Arbeit erhoffen.

F. Manthey, Hildesheim

Hubertus Mynarek, **Mensch und Sprache.** Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1967, 159 Seiten, DM 15,—.

Der kürzlich zum Professor an der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg ernannte Oberschlesier H. M. — Studiosus einst und Promotus von Krakau und Lublin, im Westen bereits rühmlich bekannt durch seine Bücher über Hessen (Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses, Paderborn 1963) und Teilhard de Chardin (Der Mensch — Sinnziel der Weltentwicklung. Das Bild des Menschen in einem dynamischen Universum, Paderborn 1967) — legt uns in dem vorliegenden Buche einen weiteren wertvollen Beitrag zur philosophischen Anthropologie vor — eine Abhandlung über die *Sprache* als *Wesenseigentümlichkeit des Menschen.* Er behandelt darin folgende Fragen: Vorbemerkungen über die anthropologische Bedeutung der Sprache — Das Problem einer Tiersprache — Besonderheiten und Vorzüge des Menschen im Vergleich zur (hypothetischen) Tiersprache — Die Wortsprache des Menschen — Entwicklungshöhepunkt tierischer Kommunikationsformen oder Auftreten einer neuen Wirklichkeit? — Urmensch und Sprache — Art und Gestalt der Ursprache des Menschen. *F. Manthey*

Eugeniusz Dombrowski, **Der Prozeß Christi in historisch-kritischer Beleuchtung.** (Proces Chrystusa w swietle historyczno-krytycznym). Poznan—Warszawa—Lublin 1965, 323 Seiten, Zl. 125,—.

Der nicht nur in seinem Vaterlande bekannte polnische Exeget und Religionswissenschaftler E. Dombrowski behandelt in den einzelnen Kapiteln des vorliegenden Buches: I. die histori-

schen Quellen des Prozesses, II. die „Dramatis personae", III. Christus vor dem Sanhedrin, IV. Christus vor Pilatus, V. die Kreuzigung und Grablegung. Die „Appendices" sprechen über: 1. die Chronologie des Prozesses, 2. den Palast des Kaiphas und 3. das Prätorium des Pilatus, 4. die Evangelien als historische Dokumente hinsichtlich des Prozesses und 5. das Gerichtsverfahren vor dem Sanhedrin und die Zeitangaben der Evangelien dazu. — Ein englisch geschriebenes Summary erleichtert dem des Polnischen nicht mächtigen Leser die Kenntnisnahme des Inhalts. — Wie alle Bücher Dombrowskis ist auch das vorliegende ein wertvoller Beitrag zur Exegese der Passion Christi. — Eine reichhaltige Bibliographie zeigt, wie der Verfasser trotz mancher Schwierigkeiten es doch verstanden hat, sich mit der westlichen Bibelarbeit vertraut zu machen.

F. Manthey

Ciril A. Žebot, **Slowenien, gestern, heute und morgen.** (Slovenija — včeraj, danes in jutri). Selbstverlag des Autors, in Kommission beim Hermagoras-Verein in Klagenfurt, 1967, 174 Seiten. Preis S 30,—.

Der Verfasser dieses Buches ist ein führender katholischer Exilslowene und heute Professor für vergleichende Wirtschaftssystematik an der Georgetown-Universität, Washington, D.C. Er stammt aus Št. Ilj in der Nähe des untersteirischen Marburg, sein Vater kam in einem deutschen Konzentrationslager um, er selbst war, wie aus dem am Schluß beigefügten Lebenslauf hervorgeht, nach Beendigung seines Jus- und Volkswirtschaftsstudiums in Laibach, Paris und Mailand ab Dezember 1940 zunächst bei der jugoslawischen Nationalbank in Belgrad angestellt und nach der deutschen Besetzung Jugoslawiens war er Hochschullehrer für Volkswirtschaftslehre an der Laibacher Universität (Laibach war italienisch besetzt). Nach dem Badoglio-Putsch beschlagnahmte die deutsche Gestapo sein Vermögen in Laibach, er selbst konnte sich in den Vatikan retten, von wo er nach Kriegsende nach den USA ging. Dies und die Tatsache, daß Ciril A. Žebot vom Vater her noch mit dem großen katholischen Slowenenführer Dr. Anton Korošec geistig verbunden war und zu den Schülern des von den Tito-Partisanen am 26. Mai 1942 hingerichteten großen slowenischen Gelehrten Prof. Lambert Ehrlich (Laibach) zählte, gibt dem vorliegenden Buch Farbe wie Färbung. Diese Färbung trug dem Autor, obwohl dieser nach 1945 die US-amerikanische Jugoslawienhilfe organisierte, sofort nach Auslieferung des ersten Exemplars für das Buch ein jugoslawisches Einfuhr- und Verbreitungsverbot und in der kommunistischen jugoslawischen Presse die Apostrophierung als „klerikaler Fanatiker und Weißgardist" („Delo", Ljubljana) ein. Dies alles ist Grund genug, sich mit diesem Buch zu befassen, auch wenn es, da in einer wenig verbreiteten Sprache geschrieben, nicht allzu vielen deutschen Lesern zugänglich sein mag.

Žebot entwirft ein Bild Sloweniens, wie es einst war, eines katholischen Slowenien, dessen gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturpolitische Ordnung auf das Christentum hin ausgerichtet war. Fragen der slowenischen Minderheiten in Italien und Österreich werden dabei nicht behandelt. Dann wendet er sich der vor 25 Jahren erfolgten Gründung der Osvobodilna Fronta (Befreiungsfront) zu und gibt erste Urkunden aus dem damals im geheimen gedruckten „Slovenski Poročevalec" wieder, denen zufolge sich das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Sloweniens (CK KPS) für einen demokratischen Aufbau der slowenischen Volksgemeinschaft aussprach, ein Versprechen, das bekanntlich nicht gehalten wurde, als in der OF die Kommunisten dominierend wurden. Im Dritten Kapitel wendet sich Žebot dem Sturz von Aleksandar Ranković (Januar 1967) zu. Mit diesem Kapitel begibt sich Žebot aber auf das gefährliche Gebiet der Futurologie, wobei gewisse, heute in den USA gängige Vermengungen zwischen Wissenschaftlichkeit und syllogistischem Argumentieren auftreten. Aus dem Sturz Rankovićs zieht Žebot nämlich ebenso wie aus unleugbaren wirtschaftspolitischen Fakten den

Schluß, daß der jugoslawische Staat heute in Auflösung begriffen sei und Slowenien sich anschicke, ein selbständiger Staat zu werden. Gewiß hat er recht, wenn er (S. 127 ff.) ausführt, daß die Kultur Sloweniens unverändert katholisch bzw. christlich ist, obwohl frei von jedem „Klerikalismus" (falls es ihn in Slowenien gab, wie wäre er wohl zu definieren gewesen?). Aber das Ende des jugoslawischen Staates und die Selbständigkeit Sloweniens sozusagen in greifbare Nähe zu rücken, wäre doch wohl ein gefährlicher Wunschtraum. Man wird sich auch fragen müssen, ob nach der physischen Ausrottung nahezu der gesamten katholischen Intelligenz des slowenischen Volkes das heutige Slowenien jene Führungsschicht hätte, um in einem neuen slowenischen Staat dort anknüpfen zu können, wo man am 6. April 1941 aufhören mußte. So ist Žebots Bild des Slowenien von gestern, eines befriedeten, abendländisch-christlichen Sloweniens, gewiß richtig, und da er zu den Führern der katholischen Slovenska Dijaška Zveza gehörte, bietet er auch ein getreues Bild jener Zeit. Aber schon das Slowenien von heute wird einseitig gezeichnet, und was vom Slowenien von morgen gesagt wird, ist vorerst eher irreale Träumerei.

Theodor Veiter

Ladislav Mňačko, **Wie die Macht schmeckt.** Roman. Nach dem slowakischen Originalmanuskript ins Deutsche übertragen von Erich Bertleff. Titel des Originals: Jak chutná moc. Verlag Fritz Molden, Wien—München 1967. 270 Seiten, Leinen DM 19,80.

Der jetzt achtundvierzigjährige Slowake Ladislav Mňačko, dessen neuester Roman in seiner Heimat die heftigsten Diskussionen ausgelöst hat, obwohl er dort noch nicht erscheinen durfte, ist damit zwar nicht der Erste im kommunistischen Machtbereich, aber mit einem Schlage der Erfolgreichste, der die Schallmauer des sozialistischen, lies: autoritärmarxistischen Literatur-Ghettos durchbrach. Der deutlich hörbare Knall setzt sich als offensichtliche Verlegenheit der heute Mächtigen nieder, denen auf eine literarisch und ideologisch sehr eindrucksvolle Weise bescheinigt wurde, „Wie die Macht schmeckt".

Die peinliche Unsicherheit der Mächtigen und das aufgeregte Stimmengewirr der nach jahrzehntelanger, mehr oder minder klarer, immer aber deutlich spürbarer Maßregelung verwirrten Intellektuellen sind gleichermaßen begreiflich. Denn Mňačko ist weder ein Unbekannter noch ein Diversant, Renegat — oder wie immer die abgedroschenen Schlagwörter lauten. Seine proletarische Herkunft und sein Autodidaktentum ebenso stolz betonend wie seine marxistische Orientierung von Jugend an, frühzeitig Parteipropagandist, dann während der deutschen Besatzungszeit Untergrund- und Partisanenkämpfer, hat er lange, für einen selbstkritischen Geist seiner Prägung eigentlich erstaunlich lange, zum Personenkult der Stalin-Ära, zur schrecklichen Wirklichkeit des Systems der roten Tyrannis geschwiegen und nicht wider den Stachel der Afterkunst des „sozialistischen Realismus" gelöckt. Nun, das ist seine Sache und eine Entscheidung seines Gewissens. Gewiß aber entlädt sich in diesem Roman die aufgestaute Verbitterung. Mit dem großen Atem eines Bekenners und Anklägers zugleich gewinnt die Härte des inneren Konflikts zwischen anerzogenen, buchstäblich erkämpften weltanschaulichen Idealen und roter Staats-, Herrschafts-, Gesellschafts- und Lebenswirklichkeit die Bildhaftigkeit sprachlicher Gestaltung, die weit über E. E. Kisch, wenn dieser je als sein Lehrer gelten konnte, hinausgeht. Daß der Autor des verfilmten internationalen Welterfolgs „Der Tod heißt Engelchen", der bereits in seinen letzten Büchern „Wo die staubigen Straßen enden" und „Verspätete Reportagen" — in der Bundesrepublik angeblich widerrechtlich unter dem Titel „Der rote Foltergarten" erschienen und sehr eindrucksvoll Kritik am kommunistischen Machtsystem übend — sich als weltanschaulich wohl unangefochtener Kommunist diese Kritik ohne Gefahr für Leib und Leben leisten kann,

steht außer Zweifel. Ob daraus bereits ein echter Wandel des Systems abzuleiten ist, wird sein weiteres Verhalten zu diesem Buch, dessen Wiener deutsche Ausgabe, etwa zum Unterschied vom Fall Djilas, völlig legal zustande kam, und zu seinem Autor offenbaren. Denn mit diesem Roman, der zum Stein des Anstoßes geworden ist, hat es seine eigene Bewandtnis, dergestalt daß die Wirklichkeit nahtlos seine Fortsetzung schreibt, und die vom Autor vielleicht aus einer gewissen Vorsicht, ganz sicher aber nicht ohne ironischen Unterton, vollzogene „Verfremdung“ von Handlung, Stoff und Milieu in die Zeit des stalinistischen Personenkults aufgehoben wird und somit die unmittelbare Aktualität des Buches beglaubigt. Denn vom Katafalk des toten Partei- und Staatsmanns, des „unvergeßlichen Genossen, getreuen Freundes, geliebten Sohnes, Gatten, Vaters“, Wort für Wort verlogene Phrasen aus der Trauerrede seines politischen Mörders, des Geheimdienst-Chefs Galovič, gehen die Linien seines exemplarisch gemeinten Lebens nicht nur in einer rasanten Folge von Blitzlichtern rückwärts bis in frühe Jugendjahre, sondern durch die Verfremdung der stereotypen und zugleich unvermindert aktuellen Phrasen dieser Trauerrede auch vorwärts, auf uns zu, die wir noch immer Galovič hören, das Monstrum, das „Überbleibsel“ einer nicht nur in diesem Buche lebendigen Ära.

Hier liegt die politische Brisanz dieses außerordentlichen Buches, hier wird es zum Gradmesser des heutigen Systems in der ČSSR, wenn sich das Schicksal der längst versprochenen und dann bis jetzt hintangehaltenen tschechischen bzw. slowakischen Ausgabe entscheidet.

Zusammengerafft auf die Tage und Stunden der feierlich-pompösen Aufbahrung des Toten, der längst schon von Galovič politisch gemordet, zu einem Zeitpunkt, an dem sein Versagen als Staats- und Volksführer deutlich wurde, dessen Ursache aus parteipolitischen Gründen von Urämie in Leukämie umgefälscht werden mußte, erzählt der Staatsphotograph und Jugend- und Kampfgefährte Frank in Rückblenden das Leben eines handfesten Kommunisten, der die Macht schmeckt und an ihr zerbricht, nachdem er alles um sich herum zerbrochen hat: die Frau, den Sohn, die Freunde, die Kameraden.

Es hieße, die Perspektiven und Wertmaßstäbe verschieben, wollte man dieses Buch mit Ähnlichem von Günter Grass vergleichen, dem diese Lektüre sehr zu empfehlen wäre. Mňačko's Sprache ist sensibel und variabel, einmal hart zupackend, dann ironisch und versonnen zugleich, wie etwa in der Episode der alten Lehrerin oder der großartigen Judith's. Vor allem: Mňačko zeigt sich als eine wuchtige Persönlichkeit, ein Mann, dessen Bekenntnis Gewicht hat und ob seiner Ehrlichkeit unsere mitmenschliche Teilnahme, unser Hinhören verdient.

R. Mattausch